فتح الغفار بشرح المنار

المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم

الحنفي

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري

الجزء الأول

المقرر تدريسه لطلبة السنة الثانية بكلية الشريعة الإسلامية

بالجامعة الأزهرية

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقيقة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

ترجمـــة مصنف متن المنار

هو الإمام أبو البركات : عبد الله بن أحمد المعروف « بحافظ الدين النسفى » . المتوفى سنة ٧١٠ هـ فهو من علماء القرن السابع :

مــــولده

ولد بنسف ، بفتح الأول والثانى : وهى مدينة كبيرة واقعة بين جيحون وسمرقند . ويقال لها نخشب :

شهرته بين العلماء

وهو من طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين القوى والضعيف ، الذين شأنهم ألا ينقلوا فى كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة ، وكان إماما كاملا عديم النظير فى زمنه ، مرجعا فى الفقه والأصول ، بارعا فى الحديث :

شيوخه الذين تلقى عنهم

تفقه على شمس الأئمة : محمد بن عبد الستار الكردرى ، وعلى : حميد الدين الضرير ، وبدر الدين خواهر زاده .

مــــؤلفاته

وله تصانيف معتبرة : منها [الوافى] متن فى الفقه ، وشرحه المسمى [بالكافى وكنز الدقائق] متن مشهور فى الفقه و [المصفى] شرح المنظومة النسفية فى الفقه و [متن المنار فى الأصول ، وشرحه كشف الأسرار] :

مغايرته لصاحب التفسير

وهو غير صاحب التفسير المشهور ، فإن اسمه نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد . المتوفى سنة ٥٣٧ هـ رحم الله الجميع آمين ؟

ترجمــــة صاحب فتح الغفار

هو الإمام العلامة ، الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الحنفى الشهير « بابن نجيم » اسم بعض أجداده من علماء القرن العاشر .

مولده وتلقيه العلوم

ولد بمصر سنة ستّ وعشرين وتسعمائة ، واشتغل بالعلم على العلماء الموجودين بمصر فى عصره ، فأخذ الفقه عن الشيخ أمين الدين بن عبد المتعال الحنفى ، والشيخ أبى الفيض السلمى ، والشيخ شرف الدين البلقينى ، وشيخ الإسلام أحمد بن يونس . الشهير «بابن الشلبى» وأخذ العلوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين : منهم الشيخ نور الديلمى المالكى ، والشيخ شقير المغربى .

بعض تلامــــذته

وانتفع به خلق كثير : منهم أخوه [صاحب النهر] : شارح [كنز الدقائق] والعلامة الغزى [صاحب منح الغفار : شرح متنه تنوير الأبصار] .

تصـــــوّفه

وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى : سليمان الخضيرى .

مــــؤلفاته

ومؤلفاته المعروفة [الأشباه والنظائر] و[البحر الرائق شرح كنز الدقائق] و[مختصر التحرير] و[مشكاة الأنوار فى الأصول] و [الفوائد الزينية فى الضوابط والاستثناءات] و [الرسائل الزينية] . أما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشيها ، وكتابته على أسئلة المستفتين فشىء كثير .

وفاته رحمه الله

وتوفى يوم الأربعاء ، وقت الضحى ، ثامن رجب الفرد الحرام ، من شهور سنة سبعين وتسعمائة : وقيل سنة تسع وستين وتسعمائة ، ودفن مع أخيه الشيخ عمر [صاحب النهر] بالقرب من قبر السيدة سكينة بنت سيدنا الإمام الحسين بمصر ، رضى الله عن الجميع آمين ؟

ترجمة صاحب الحواشي

هو الإمام العلامة الحسيب النسيب ، الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى .

مـــولده ونشأته

ولد رحمه الله تعالى بكفر العيص : قرية على شاطئ النيل بمديرية البحيرة من الديار المصرية سنة ١٢٣٥ هـ ولما بلغ من العمر حوالى أربع سنين توفى والده وانتقلت به أمه إلى مصر قاصدة شيخ الإسلام الشيخ القويسنى لروابط الصداقة بينه وبين المرحوم جده ، وذلك بإشارة من المرحوم والده لينشأ نشأة دينية . فحفظ القرآن الكريم ، وبعد ذلك لازم السيد الشريف المرحوم : الشيخ محمدا الكتبى الحنفى ، فأمره بحفظ المتون ، وكان ذلك سنة ١٢٤٩ هـ :

شـــيوخه الكرام

وفى سنة ١٢٥١ هـ حضر دروس المشايخ ، فتلقى الفقه والحديث والتفسير على الشيخ محمد الكتبى ، والشيخ محمد الرافعى الكبير ، شقيق المرحوم : الشيخ عبد القادر الرافعى ، وتلقى المعقول على الشيخ مصطفى البولاقى ، والشيخ محمد التميمى المغربى الكبير ، والشيخ ابراهيم السقا ، والشيخ أحمد منة الله ، والشيخ ابراهيم الباجورى ، والشيخ محمد عليش وأضرابهم

تأهله للتـــدريس

وقد اجتهد فى التحصيل حتى تأهل للتدريس سنة ١٢٦٤ هـ ومازال مشتغلا بالتدريس وتحقيق العلوم إلى أن أصيب بمرض الوفاة فى نصف شعبان ١٣٢١ هـ .

تلامـــذته

وتخرج من درسه أجلاء علماء الحنفية ، ومن بينهم حضرات أصحاب الفضيلة ، المرحوم : الشيخ محمد عبده « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ محمد بخيت « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ حسونة النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » والمرحوم الشيخ عبد الرحمن القطب النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » :

المناصب التى تولاها ومؤلفاته

وتقلد وظائف عديدة : منها قضاء الاسكندرية وإفتاء المجلس الخصوصى ورياسة المجلس الأول بالمحكمة الشرعية وإفتاء الحقانية ، وله تقريرات شريفة على معظم الكتب الشرعية وغيرها :

وفاته رحمه الله

وكانت وفاته يوم السبت ٢٣ محرم ١٣٢٢ هـ . ودفن بقرافة المجاورين بالقرب من مدفن شيخ الإسلام شمس الدين الانبابى بالقاهرة رحمه الله تعالى آمين ؟

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نوّر منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ، ونقحه بالسنة الشريفة وحرره ووضحه بالمجتهدين وأصله وقوّمه من بين الأديان وفضله ، والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى بأعظم الكمالات وشرّفه ، وعلى آله وأصحابه ما أثنى عبد على مولاه وعظمه .

[وبعد] فهذا شرح ألفته على [المنار] فى أصول الفقه ، شرعت فيه حين أقرأته بالجامع الأزهر درسا بدرس سنة خمس وستين وتسعمائة ، يحل ألفاظه ويبين معانيه ، معرضا فيه عن التطويل والاسهاب ، مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة من محققى المتأخرين من أصحابنا : كصدر الشريعة ، وسعد الدين التفتازانى ، وابن الهمام ، والأكمل ، مبينا للأصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق والأوجه ، وسميته : —

بمشكاة الأنوار فى أصول المنار

راجيا من الله تعالى القبول ، إنه تعالى خير مأمول ؛ هذا وقد كنت اختصرت تحرير الأصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام ، وسميته [لبّ الأصول] وهو حسبى ونعم الوكيل .

قال رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد) هو الثناء باللسان على الجميل ، والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام ، سواء كان ذكرا باللسان ، واعتقادا بالجنان وعملا بالأركان ، فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ، ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها ، فالحمد أعم باعتبار المتعلق وأخص باعتبار المورد والشكر بالعكس(١) ، ومن هنا تحقق تصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الإحسان وتفارقهما فى صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة ، وصدق الشكر فقط على الثناء

---

(١) ومن هنا قيل : إن الشكر يختص بالفواضل وهى المزايا المتعدية ، بخلاف الحمد فإنه يترتب على الفضائل وهى المزايا التى لا تتعدى كذا فى حاشية السيد اه .

بالجنان فى مقابلة الاحسان كذا فى المطول ، ولم يقيد الجميل بالاختيارى نظرا إلى أن المدح والحمد أخوان ، ومن قيده به أخرج به المدح فإنه الثناء باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة إلى مايعرفه كل أحد أن الحمد ماهو ، أو للاستغراق ، إذ الحمد فى الحقيقة كله له ، إذ مامن خير إلا وهو موليه بواسطة أو بغيرها قال ـ ومابكم من نعمة فمن الله ـ ذكره البيضاوى واختار الأول فى الكشاف بناء على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع فى الاستعمال لاسيما فى المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق أو على أن اللام لاتفيد سوى التعريف والاسم لايدل إلا على مسماه فإذا لايكون ثمة استغراق كذا فى المطوّل (لله) اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف (الذى هدانا) تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على استحقاقها الذاتى والوصفى ، والهداية دلالة بلطف ، وهداية الله تعالى تتنوع أنواعا لايحصيها عدّ لكنها تنحصر فى أجناس مترتبة : الأول إفاضة القوى التى بها يتمكن المرء إلى الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة . والثانى نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل . والثالث إرسال الرسل وإنزال الكتب : والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هى ذكره البيضاوى (إلى الصراط المستقيم) طريق الحق ، وقيل ملة الاسلام ، والمستقيم المستوى وقد جرى على الأصل وهو تعدية هدى باللام أو إلى ، وخولف الأصل فى الفاتحة كما لايخفى (والصلاة على من اختصّ بالخلق العظيم) دعاء للشارع صلى الله عليه وسلم الناصب للأدلة تلو الثناء على الله تعالى ، لما أنّ أجلّ النعم الواصلة إلى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة فى دار السلام ، وذلك بتوسط النبى عليه الصلاة والسلام ، وفى ترك التصريح باسمه تنويه بشأنه ، وتنبيه على أن اختصاصه بالكمالات أمر جلىّ لايخفى على أحد . والخلق بضم اللام وسكونها : السجية والطبع كذا فى الصحاح ، وذكر القرطبى فى تفسيره : الخلق فى اللغة هو ما يأخذ الانسان به نفسه من الأدب ، لأنه يصير كالخلقة فيه ، فأما ماطبع عليه من الأدب فهو الخيم ، وهو بالكسر السجية والطبيعة لاواحد له من لفظه ، فيكون الخلق الطبع المتكلف ، والخيم الطبع الغريزى انتهى ، وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ وأصح الأقوال فى تفسيره ما ذكرته عائشة رضى الله عنها كما رواه مسلم « كان خلقه القرآن » ذكره القرطبى ، يعنى التأدب بآداب القرآن .

وحاصله تخليته من كل عيب بها وتحليته بمحاسنها ومكارمها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) دعاء لمن عاون الشارع فى تنفيذ الأحكام وتبليغها إلى العباد : أى وعلى أهل بيته أو كل من تبعه من المتقين إلى يوم القيامة ، والظاهر إرادة الثانى هنا لتدخل الصحابة ومن له

خطر ، وصحح فى شرح المنظومة أنهم من حرمت عليهم الصدقة ، وأصله أهل بدليل أهيل(١) خص استعماله فى الأشراف ومن له خطر ، وعن الكسائى : سمعت أعرابيا فصيحا يقول أهل وأهيل وآل وأويل(٢). والدين الشريعة ، وقيل الطاعة ، وقيل الجزاء ، والمناسب هنا الأول ، وهو والشريعة والإيمان والإسلام والملة واحد بالحقيقة والاختلاف بالاعتبار ، وقد عرفوه بأنه وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ، وتمام تقريره فى التقرير للأكمل وهو معنى الإيمان وهو التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما علم مجيئه به ضرورة ، وإطلاقه على دين المجوس ومن لا كتاب له بالاشتراك اللفظى ، وعلى الأديان الحقة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك ، لأن بعض الأديان أشد من بعض وما شأنه ذلك لا يكون متواطئا :

واعلم أن اللفظ ومفهومه إما أن يتحدا أو يتعددا أو يتحد الاسم ويختلف مسماه أو بالعكس فالأول إما أن يصح أن يشترك فى مفهومه كثيرون بالفعل أو بالقوة فهو الكلى ، أو لا يصح وهو الجزئى الحقيقى ، والكلى إن تساوى صدقه على ما تحته فمتواطئ كالإنسان ، وإن اختلف بشدة وضعف أو تقدم أو تأخر فمشكك كالموجود والأبيض . والثانى المتباينة كالإنسان والفرس ، والثالث إن وضع للكل وضعا أو لا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض أو لم تتباين كالأسود على الأسود علما وصفة فإن مداوله فى العلمية الذات وفى الاشتقاق الذات مع الصفة ، فالمدلول فى العلم جزء المدلول فى المشتق ومداوله مشتقا صفة لمداول العلم ، وإن وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله فى الموضوع حقيقة وفى غيره مجاز ، والرابع المترادفة كالإنسان والبشر كذا فى البدائع ، والفرق بين المترادفين والمتساويين أن فى الأول المفهوم واحد وفى الثانى مختلف وماصدقهما واحد كالناطق والضاحك إليه أشار فى التحرير ، والتقويم من قومت الشىء فهو قويم أى مستقيم :

وفى ذكر الصراط والدين براعة استهلال ، وهى ذكر شىء فى افتتاح الكلام يدل على أن مقصوده فى أى فن من الفنون ذكره العينى :

(اعلم) أن من حاول علما فعليه أن يتصوره بحده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة فى طلبه ، فأصول الفقه علما : العلم بالقواعد التى يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الفقه ، ويقال على القواعد نفسها لأن اسم كل علم يصح أن يقال للادراك ولمتعلقاته

---

(١) (قوله بدليل أهيل) رده ابن أمير حاج فى شرح التحرير وأطال فى رده بكلام فى غاية الحسن فليراجع :

(٢) أى فلكل منهما مصغر يخصه فهما مادتان مختلفتان اهـ .

وكذا القضية والقاعدة ، وهى قضية كلية كبرى لسهلة الحصول لانتظامها عن محسوس كهذا أمر والأمر للوجوب فهذا للوجوب : والفقه التصديق بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها وهو بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين ، وقولهم التفصيلية تصريح باللازم وإخراج علم الخلاف به غلط كما أفاده فى التحرير : وذكر الأكمل فى شرح مختصر ابن الحاجب أن العلمية تنافى التعريف ، إذ لا يجوز أن يقال زيد من حيث إنه علم لفلان معرف بكذا وكذا فإن التعريف للكليات ، وأن كونه موضوعا لنوع من العلم ينافى العلمية لأن النوع كلى والعلم لا يكون إلا للجزئى الحقيقى انتهى :

وموضوعه الدليل السمعى الكلى من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذا من مشخصاته وتمامه فى التحرير :

وغايته معرفة الأحكام الشرعية كذا قالوا ، وتعقبهم الأكمل بأن التحقيق أنها معرفة استنباط الأحكام ، واستمداده من الكلام والعربية والأحكام الشرعية من جهة تصورها لا من جهة العلم بثبوتها كذا فى البدائع وغيره ، وتعقبهم الأكمل بأنه لا حاجة له إلى علم الكلام لأن المستمد المجتهد فقط والإيمان حاصل له و (أن أصول الشرع) أى أدلة المشروع فالأصول الأدلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلى كذا فى البدائع ، والشرع وإن جاز أن يكون علما لهذا الدين وأن يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لأن معنى إضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها ، فأصل الفقه ما يختص به من حيث إنه مبنى له ومستند كذا فى التلويح ، وذكر فى حاشية العضد بعده ، ولهذا جزمنا بأن الشرع فى قولهم : أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص اهـ ، وصرح الهندى فى شرح المغنى بأنه الراجح ، لأن المتبادر من إضافة الأصول إلى شىء أن يكون ذلك الشىء فرعه ، والذى جزم به المصنف فى شرحه أن المعنى أصول الأحكام المشروعة ، وذكر فى الكشف الكبير أن المشروع يتناول العلل والأسباب والشروط كما يتناول الأحكام ، فإن كان المراد منه الجميع ، ومن المعلوم أن القياس لا مدخل له فى إثبات ما سوى الأحكام ، فالمعنى مجموع الأدلة التى تثبت بها المشروعات أربعة من غير نظر إلى أن كل واحد يثبت الجميع أو البعض ، وإن كان المراد منه الأحكام لا غير وهو الظاهر ، فالمعنى الأدلة التى يثبت بكل واحد منها الأحكام أربعة اهـ (ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة) أى ثم السنة ثم الإجماع ، لأن الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به والإجماع بهما (والأصل الرابع القياس) أطلقه فانصرف إلى الشرعى لأنه عند الإطلاق لا ينصرف إلا إليه فخرج القياس العقلى ، ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة أشار به إلى فرعيته ، وأفرده بالذكر لانحطاط رتبته ، لأنه أصل بالنسبة إلى حكمه

فرع بالنسبة إلى الثلاثة ، أو لأن الأصل فيه الظن والقطع لعارض ، وأمر الثلاثة على العكس ، ولا يرد على الانحصار فى الأربعة شريعة من قبلنا لأنها تابعة للكتاب أو السنة ، ولا آثار الصحابة لأنها تابعة للسنة ، ولا التعامل لأنه تابع للإجماع ، ولا التحرى واستصحاب الحال لأنهما تابعان للقياس (أما الكتاب) أى السابق ، وهو فى اللغة اسم للمكتوب فهو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام ، وليس بصفة غلب فى عرف الشرع على ما ذكره كما غلب فى عرف العربية على كتاب سيبويه ، فهو علم بالغلبة مقارنا لأل لا كما زعم الشارح(١) من أن اللام فيه للعهد (فالقرآن) فى اللغة مصدر بمعنى القراءة ، غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد ، وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعله تفسيرا له وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به ، لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ، ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض ، لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم ، وإن كان صحيحا فى اللغة كذا فى التلويح ، واختار فى التحرير أن تعريف الكتاب بالقرآن لفظى . ثم هو يطلق على الكلام الأزلى : وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا يختلف الأمر والنهى والإخبار ، ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة ، ويطلق على الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالها على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم ، إلا أن الأحكام لما كانت فى نظر الأصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الأزلى جعل القرآن اسما له ، واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم ، ولم يكتف فى تمييزه بمجرد ذكر النقل لأن التعريف لابد وأن يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة (المنزل على الرسول) أى على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والأحاديث القدسية ، وفى تهذيب الأسماء واللغات للنووى عن الشافعى أنه يكره أن يقول : قال الرسول بدون إضافة ولم أره فى كلام أئمتنا (المكتوب فى المصاحف) مخرج لما نسخت تلاوته ، سواء بقى حكمه أو لا ، والمصحف فى اللغة ما جمع فيه الصحائف مطلقا ، وفى العرف ما جمع فيه صحائف القرآن : قال فى التحرير : وهذا التعريف اسمى للحجة القطعية الآن فلا دور(٢) انتهى .

---

(١) قوله لا كما زعم الشارح : قال شيخ مشايخنا الغنيمى : مازعمه الشارح صحيح ، لأن الكتاب له إطلاقان : إطلاق بمعنى العلمية ، وإطلاق آخر لا بهذا المعنى وكون أل فيه للعهد مبنى على الثانى فتأمل ، كذا بهامش أصل هذه النسخة .

(٢) لأن المعرف القرآن الذى هو حجة فى حقنا لا القرآن بالحقيقة ، والقرآن المذكور فى تعريف المصحف هو القرآن بالحقيقة اهـ ابن نجيم .

ولهذا يندفع أيضا ماأورد من لزوم الدور فيمابعده، فإن النقل إلينا لايتصور إلا بعدتصور المنقول (المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة) مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرجا بماجاءقبله لأن اللام فى المصاحف للجنس فأبطلت معنى الجمعية، ولا يقال لم يوجد النقل متواترا فى حقه وحق من سمع من فيه، لأنا نقول شرطيته لثبوته فى حقنا لافى نفس الأمر وعن اشتراطه لزم فيما لم يتواتر نفى القرآنية قطعا كالقراءة الشاذة فالاتفاق على عدم الاكتفاء بها فى الصلاة، وفى أصول شمس الأئمة أن الصلاة تفسد بها، والمذكور فى الفروع عدم الفساد مطلقا، فيحمل الأوّل على ما إذاكان قصة، والثانى على ما إذاكان ذكرا، وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم كما وقع فى التحرير، وهى حجة ظنية عندنا لأنها منقول عدل عن النبى صلى الله عليه وسلم، والخطأ فى قرآنيته لا فى خبريته وانتفاء الأخص لا ينفى الأعم.

وقد اختلف فى البسملة، والحق أنها من القرآن، لكن لم يكفر جاحدها مع إنكاره القطعى للشبهة القوية بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال، فهى قرآن لتواترها فى محله ولا كفر لعدم تواتر كونها فى الأوائل قرآنا. والحاصل أن الموجب لتكفير جاحده إنكار ماتواتر فى محله وماتواتر كونه قرآنا، والمعتبر فى إثبات القرآنية الأول فقط.

ثم اعلم أن القرآن لاباعتبار كونه حجة فى حقنا كلام عربى منزل للإعجاز بجمل خاصة وأن كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه؛ لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية آية لا مجموع القرآن، لكن إذا أطلق علما بالغلبة يراد به مجموع اللفظ المذكور المحتج بأبعاضه، وإن أطلق مرادا بلامه الجنس فمعناه القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه، وهومادل على المعنى فيتناول حروف المعانى، ولذا بحثوا عنها، فاندفع ما فى التلويح من أنه إن بقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا فى الشرع.

واعلم أنه قداختلف فى تكفير من أنكر المعوّذتين مع القطع بقرآنيتهما، وما عن ابن مسعود من إنكارهما لم يصح وإن ثبت خلوّ مصحفه لم يلزم إنكاره لجوازه لغاية ظهورهما، أولأن السنة عنده أن لا يكتب منه إلا ما أمر عليه الصلاة والسلام بكتبه ولم يسمعه، واختار فى الفتاوى البزازية تكفير منكرهما للإجماع على كونهما منه.

وممايتعلق بهذا المبحث من الفروع أن من قال بخلق القرآن يكفر، واختار فى البزازية عدمه لاحتمال إرادته المقروء بألسنتنا وهو مخلوق، بل الظاهر إرادته وأن من قرأ القرآن على الدفّ والقضيب يكفر وكذا من أدخل آية منه فى المزاح، وأن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالقصد فحل للجنب على قصد الثناء والدعاء، وفى الظهيرية لو حلف لايقرأ القرآن فقرأ الفاتحة

على قصد الثناء والدعاء لا يحنث، ولا يحنث بالبسملة إلا أن ينوى التى فى سورة النمل (وهو اسم للنظم والمعنى) أى القرآن النظم الدال على المعنى لأن كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى، واختار النظم هنا لأن القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص، فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير مابقى القرآن قرآنا ولا يضر إطلاقه على الشعر لأن حقيقته جمع اللؤلؤ فى السلك بحسن الترتيب، ومنه نظم الشعر ففيه تشبيه الكلمات بالدرر، واللفظ حقيقة الرمى، ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر النظم رعاية للأدب، واختار فى تعريف الخاص ونحوه اللفظ لأن الموصوف به المفرد منه دون النظم المركب، وأشار المؤلف إلى رد قول من زعم أن المعنى المجرد قرآن على قول الإمام أخذا من تجويزه القراءة بالفارسية فى الصلاة إنما رخص فى إسقاط لزوم النظم لأن مبناه على التوسع، والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجاة، وغير العربى وإن لم يكن منزلا منقولا مكتوبا لكن أقامه مقام العربى تقديرا، واختلف فى سقوطه رخصة أهى رخصة إسقاط أو ترفيه، فذهب فى الكشف الكبير إلى الأول وتعقبه الإتقانى فى الأصول بأنه لو كان كذلك لم يكن الأصل مشروعا كالإتمام فى السفر، فالحق الثانى كالإفطار للمسافر فى رمضان وجوابه أنه لم يجعل إسقاط النظم رخصة إسقاط وإنما جعل إسقاط لزومه هو الرخصة فلا يلزم ماذكر كما لايخفى، ولا يرد عليه قوله تعالى ـ وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربى مبين، وإنه لفى زبر الأولين ـ لجواز تعلقه بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل، وتمامه فى التقرير للأكمل ومع ذلك فالأصح رجوع الإمام عنه إلى قولهما إنه لا تجوز القراءة بغير العربى فيها للقادر لأن المأمور به قراءة مسمى القرآن، وهو وإن كان الاسم مشتركا بين الكلى والشخصى انحصر الكلى فيما فى الخارج وقولهم النظم ركن زائد لايفيد بعد دخوله ومقتضى كون النظم داخلا أن يكون العاجز عنه كالأمى فلو قرأ بالفارسية قصة فسدت لاذكرا قال فى التحرير إنه الأوجه مع اتفاقهم على الجواز بها للعاجز مطلقا، ودل كلام المصنف أنه لايشتمل على ما لا معنى له، وأما التأكيد كنفخة واحدة فكثير وإبداء فائدته قريب. وأما الحروف المقطعة فمن المتشابه، وفيه خلاف سيأتى، والخلاف فى أن معناه هل يعلم أو لا، فاللازم عدم العلم بمعناه لاعدم معناه كما أفاده فى التحرير (وإنما تعرف أحكام الشرع) أى الشارع، وللحكم إطلاقات فيطلق فى العرف على إسناد أمر إلى آخر: أى نسبته إليه بالإيجاب أو السلب، وفى اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وفى اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا، وفى اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل سواء كان أثرا للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف، وغير اللازم كالوقف

عند الإمام كما فى التحرير ، وهو أولى مما فى التنقيح من أنه عندهم يطلق على ما يثبت بالخطاب وذكر المولى سعد الدين فى حاشية العضد عن المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا إلا مجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ، ولا معنى لكونه حراما إلا كونه مقولا فيه لو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله ، والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من الفعل صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكورا أو مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص انتهى ، فالحكم المذكور فى تعريف الفقه بالمعنى العرفى عند المحققين وهو النسبة الثابتة بين الأمرين التى العلم بها تصديق كما اختاره فى التلويح وقد تكلف صدر الشريعة فجوز أن يراد به الحكم الأصولى وهو بعيد ، والحكم المذكور هنا فى قوله أحكام الشرع بالمعنى الفقهى وبه خرج القصص والأمثال والمواعظ الواردة فى القرآن لأن نظرهم ليس فيها وهى وإن تعلق بها أحكام من وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب فهى أحكام تعلقت بالجميع ولم تثبت معرفتها بالجميع ، وإنما ثبتت ببعض النصوص من الكتاب أو السنة كما فى الكشف (بمعرفة أقسامهما) أى النظم والمعنى رد أيضا على من زعم أن المعنى المجرد قرآن عنده (وذلك) أى أقسامهما على تأويل المذكور وإلا فالأصل وتلك (أربعة) لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه ، فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث ، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثانى وإلا فهو الرابع والجميع أقسام النظم بالنسبة إلى المعنى كما صرح به فى التوضيح أخذا بالحاصل وميلا إلى الضبط لا كما اختاره بعضهم من أن الثلاثة الأول أقسام النظم ، والرابع أقسام المعنى (الأول فى وجوه النظم) أى فى جهات النظم أى اعتباراته (صيغة ولغة) أى هيئة ومادة لأن الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات ، وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بإزاء المعنى المخصوص عين هيئته بإزاء معنى المضى ، فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ ، والأقرب ما فى التنقيح من أن هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى ، وقدم الصيغة على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود لما علم أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهى اللذين عليهما مدار الأحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع كما ذكره خسرو فى حاشية التلويح والوضع أعم من الشرعى واللغوى كما لا يخفى (وهى أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول) لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الانفراد وهو الخاص ، أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام ، وإن دل على معان متعددة فإن ترجح البعض على البعض فهو المؤول

وإلا فالمشترك وقد أسقط المحققون المؤول من درجة الاعتبار لأنه ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني فهي ثلاثة(١) كما في التحرير واختاره منصور القاآني لأن الترجيح وعدمه إنما يكون بالاستعمال وكلامنا قبله، وجعلها في التوضيح أربعة بإسقاط المؤول وإدراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره من أنه واسطة بين الخاص والعام (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي أربعة أيضا: الظاهر والنص والمفسر والمحكم) أي طرق إظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح، والظاهر أنها في الكل بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو: والبيان إظهار المعنى أو ظهوره للسامع، وقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ، وتصرف في المعنى، والأول مقدم على الثاني، ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح من أن الاستعمال مقدم

---

(١) قوله فهي ثلاثة لأن اللفظ إن كان مسماه متحدا ولو بالنوع كرجل وفرس أو متعددا مدلولا على خصوص كميته أي كمية عدده به: أي بلفظه فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهي في الخاص، فالأمر والنهي والمطلق لانطباق كون مسماه متحدا ولو بالنوع عليها، والعدد لانطباق كون مسماه متعددا مدلولا على خصوص كميته به عليه وإن تعدد المعنى بلا ملاحظة حصر فإما بوضع واحد فمن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه لم يلاحظ الواضع حصر معناه في كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائنا ما كان عدده وضعا واحدا هو العام فهو لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية أو بوضع متعدد فمن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك، فهو لفظ وضع وضعا متعددا لمعان متعددة ولم يلاحظ حصرها في كمية فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لأنه يصدق عليه لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد ولم يلاحظ حصره في كمية فلا يكون واسطة بين العام والخاص ، هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول أكثر مشايخنا البخاريين وعلى اشتراط الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين والشافعية وغيرهم، فمتحد الوضع إن استغرق فالعام وإلا فالجمع أي فيقال وإن تعدد بلا ملاحظة حصر فإما بوضع واحد فمن حيث هو كذلك إن استغرق ما يصلح له فالعام وإلا فالجمع المنكر فهو حينئذ واسطة بين الخاص والعام كذا في التحرير وشرحه ثم قال وأخذ الحيثية يبين عدم العناد بجزء المفهوم بين المشترك والعام: أي فليس موجب العناد بينهما ذاتيا داخلا، وهو الفصل كما هو بين الإنسان والفرس فإنه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا أخذت الحيثية اهـ.

على ظهور المعنى وخفائه ولذا قدمه فى التنقيح على قسم البيان وإنما كان أربعة أيضا لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فالنص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فالمحكم (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه) لأنه إن خفى معناه فإما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى، أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل، وإلا فهو المتشابه، والمراد بالمقابلة أن يكون موجبها مخالفا لموجب الأقسام الأول، وليست من قسم البيان لأن البيان هو الإظهار أو إزالة الخفاء فلا يتناولها إذ الشيء لا يتناول ماينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة إذ ذكرها هنا وقع تبعا كذا ذكر الهندى (والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهى أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لأنه إن استعمل فى موضوعه فحقيقة، وإن كان فى غيره لعلاقة فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح، وإلا فكناية، ومن حذف ذكر العلاقة ورد عليه الهزل (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى) أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما فإن للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقريرا على المعنى الوضعى أو تجاوزا عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله فأشار بقوله على المراد إلى هذا القسم وبقوله والمعانى إلى الأولين كذا فى الكشف. والحاصل أن هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما فى التنقيح، (وهى أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه) لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فعبارة وإلا فإشارة، وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فالاقتضاء والاستدلال طلب الدلالة وهو وإن كان صفة للمستدل وليس من أقسام الكتاب لكن لما لم تنفد الأقسام بدونه عده منها كما سيأتى فى محله، والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل وكذا الثلاثة فهى بمعنى المعبر والمشير والدال والمقتضى ليكون من أقسام النظم كما أشار إليه الهندى أو معناه الدال بطريق العبارة إلى آخره وهو أقرب، ولذا اقتصر عليه فى التلويح، والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر كما سيتضح فى محله (وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضا: معرفة مواضعها) أى مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وكالعام من العموم (وترتيبها) ليقدم الراجح على المرجوح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر (ومعانيها) أى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغويا كان أو شرعيا (وأحكامها) أى الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا أو ظنيا، ووجه الضبط فى الأربعة أن معرفة النصوص إما أن تكون من جهة ما دخل فى النص

أولا ، والأول إما أن يكون مقصودا بالذات أووسيلة إليه ، الثانى معرفة الاشتقاق . والأول معرفة المعانى لغوية وشرعية وعرفية : والثانى إماأن يكون باعتبار ذاته أوماصدق عنه. فالأول قوته فى رتبة الدلائل من حيث كونه مبينا للفرض أوالوجوب أوغيره راجحا أومرجوحا ؛ والثانى الأحكام الثابتة بحسب تلك القوة كذا فى التقرير ، وهذا وماقبله وجه ضبط ، والعمدة فى الكل الاستقراء كذا فى التلويح ، وقد استفيد من قوله يشمل الكل أن الأقسام ثمانون من ضرب العشرين فى الأربعة ، وهى تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا أقسام حقيقة ليلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على أنه لوجعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع أفراد الباصرة ، ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها ، وكذا التقسيم الثانى كذا فى التلويح .

وذكر القاآنى فى شرح المغنى أن المراد من الأقسام التقسيمات . لأن قسم الشىء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشىء . وهذه الأقسام يجتمع بعضها مع بعض .

وذكر الهندى عن بعض المحققين أن الأقسام فى الحقيقة تبلغ إلى سبعمائة وثمانية وستين قسما وأطال فى تقريره : وحاصله أن القسم الثالث : أعنى قسم الاستعمال يكون فى كل قسم من الاثنى عشر التى قبله فتكون ثمانية وأربعين ، ثم القسم الرابع يكون فى كل من الثمانية والأربعين فتبلغ مائة واثنين وتسعين ، ثم القسم الخامس يكون فى كل من المائة واثنين وتسعين فتبلغ ماذكرناه .

وفى التوضيح لاتنافى بين العام والمشترك كالعيون كماذكرناه لكن بين العام والخاص تناف إذ لايمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى انتهى . وماذكر من أن النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجىء جوابه (أما الخاص فكل لفظ) وهو فى الأصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به هنا كما استعمل القول بمعنى المقول ، وهذا كما يقال الدينار ضرب الأمير : أى مضروبه ، وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعانى وعلى أكثر منه مفيدا كان أو لا كالقول والكلام ، لكن القول أشهر فى المفيد بخلاف اللفظ والكلام ، وأشهر الكلام لغة فى المركب من حرفين فصاعدا واللفظ خاص بما يخرج من الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا فى شرح الرضى واحترز به عن غير اللفظ (وضع لمعنى) احترازا عن المحرف والمهمل ومادل طبعا أو عقلا ، والمقصود من قولهم وضع اللفظ جعله أولا لمعنى من المعانى مع قصد أن يصير متواطئا عليه بين قوم فلا يقال إذا استعملت اللفظ بعد وضعه فى المعنى الأول إنك واضعه

إذ ليس جعلا بل لو جعلت اللفظ الموضوع لمعنى آخر مع قصد التواطىء قيل إنك واضعه كما إذا سميت بزيد رجلا ، ولا يقال كل لفظة بدرت من شخص لمعنى إنها موضوعة له من دون اقتران قصد التواطىء بها ، ومحرفات العوام على هذا ليست ألفاظا موضوعة لعدم قصد المحرّف الأول إلى التواطىء ، وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا إلى قوله لمعنى ، لأن الوضع لا يكون إلا للمعنى إلا أن يفسر الوضع بصوغ لفظ مهملا كان أولا مع قصد التواطىء أولا فيحتاج إلى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم ، ومعنى اللفظ ما يعنى به : أى يراد بمعنى المفعول كذا في الرضى وإذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات ، وبه خرج ما وضع لمعنيين فأكثر ، وهو المشترك (معلوم) مخرج للمؤول لأن معناه غير معلوم يقينا كما ذكره الإتقانى :

واختلف فى إخراجه للمجمل ، فقيل به نظرا إلى أن معناه غير معلوم للسامع : وقيل لا لأن معناه معلوم للواضع ، وصحح فى الكشف الأول لأن حكم الخاص أنه لا يحتمل البيان لكونه بينا ، والمجمل لا يعرف إلا بالبيان (على الانفراد) مخرج للعام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الأفراد ، والمراد بقوله : على الانفراد أن لا يكون لذلك المعنى الواحد أفراد ، سواء كان له أجزاء أو لم تكن فتدخل التثنية كما فى التلويح ، واسم العدد تحت الخاص كالمائة فإن الواضع وضعه لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع ، فيكون كل من الوحدان جزءا من أجزائه فيكون موضوعا لواحد بالنوع كالرجل والفرس ، بخلاف العام فإنه موضوع لأمر مشترك فيه وحدان الكثير ، فيكون كل من الوحدان جزئيا من جزئياته ، وبخلاف المشترك فإن كلا من الوحدان نفس الموضوع له كما فى التلويح ، لكن ظاهر ما فى التوضيح والتلويح والتحرير أن العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدد فيهما ، لكن الأول محصور ، والثانى لا ، وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فإنه متعدد الوضع فالحق فى تعريف الخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور ليشمل أسماء الأعداد ، ولذا قال فى التحرير : اللفظ إن كان مسماه متحدا ولو بالنوع أو متعددا مدلولا على خصوص كميته به فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهى انتهى .

وبهذا ظهر أن تعريف البدايع قاصر ، وهو ما دل على مسمى واحد وكذا ما فى التقويم من أنه ما دل على الواحد بذاته ومعناه ، والمراد بالمحصور أن يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين وبغير المحصور عدمه ، وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهى وإن كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ ، والمراد بالوضع للكثير (١) بحسب الأجزاء أن

(١) قوله والمراد بالوضع للكثير الخ : أصله من التلويح ، وعبارته والمراد بالوضع =

تكون الأجزاء متفقة فى الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم بخلاف أجزاء زيد فإنها غير متفقة فى الاسم :

واعلم أن كلمة كل لا تناسب التعريف . قال فى القطب فى بحث الجزئى : لفظ كل إنما هى للأفراد ، والتعريف بالأفراد ليس بجائز ، ولذا اعترض المحقق الرضى على ابن الحاجب فى ذكرها(١) فى حد التابع بأن المطلوب فى الحد بيان ماهية الشىء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى . وجواب الكشف بأن المشايخ لا يلتفتون إلى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندى بأن المطلوب فى تعريف الأشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد(٢) ممنوع . والحق أنه تساهل (وهو : إما أن يكون خصوص الجنس ، أوخصوص النوع ، أوخصوص العين كإنسان ورجل وزيد) أى الخاص إما أن يكون خاص الجنس إلى آخره ، فالخصوص بمعنى الخاص أو الضمير عائد إلى الخصوص المستفاد من الخاص . والجنس عند المناطقة كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس . والنوع كلى مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة فى جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو ، والفقهاء لما كان نظرهم فى الأحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى الأحكام جنسا خاصا كإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى إن من اشترى عبدا وظهر أنه أمة أوعكسه لم ينعقد البيع ، واختص الرجل

= للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه . وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد.

فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء . قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم انتهت فتأمل :

(١) قوله فى ذكرها . حيث قال فى تعريف التابع كل ثان أعرب بإعراب سابقه من جهة واحدة اه .

(٢) قوله تطبيق الأفراد : عبارة ابن ملك : فإن قلت كلمة كل مستنكرة فى التعريف لأنها للأفراد والتعريف للحقيقة ؟ قلنا لا استبعاد إذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الأفراد لأن التسمية للأفراد انتهت أى إذا كان الغرض بيان تسمية الخاص ورسمه وتطبيقه على الأفراد جاز ذكر كل وهناك جواب آخر أن لفظ كل ليس من التعريف بل دخلت بعد التعريف لقصد الإحاطة بكل الأنواع فتأمل :

بالنبوة والإمامة والشهادة فى الحدود والقصاص ، وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل والفرس ؛

وأما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض ، وقد مثل فى التوضيح بالمثالين المذكورين للإشارة إلى أن النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس ، وقد لا يكون كالرجل كما فى التلويح وجعلوا اللفظ الذى له معنى واحد حقيقة هينا خاصا كزيد وإنما أخره مع كونه أولى بهذا الاسم من غيره تقديما للكلى لأنه جزء الجزئى فإن الجزئى وهو زيد إنسان ذكر فكان الإنسان جزءه وقيد بتنكير إنسان ورجل لأنهما إنما يكونان من قبيل الخاص إذا كانا منكرين أومعرفين لا للاستغراق إذ لو كانا معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندى (وحكمه) أى والمستفاد منه من غير العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة (أن يتناول المخصوص قطعا) أى تناوله لمدلوله على وجه تنقطع إرادة غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفى الاحتمال أصلا وعلى نفى الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم . والمراد هنا الأعم إذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الأول ولأن احتمال المجاز قائم .

وبهذا سقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لأن نفس الاحتمال لا ينافى القطع بالمعنى الأعم . وقد حكى خلاف فى إفادته القطع فعند أبى زيد ومتابعيه يفيده خلافا لمشايخ سمرقند ورفع الخلاف القاآنى بأن من أثبته أراد المعنى الأعم ومن نفاه أراد المعنى الأخص والقطع بالمعنى الأخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الأعم يسمى علم الطمأنينة كذا فى التوضيح (ولا يحتمل البيان) أى بيان التفسير لأنه محتمل لبيان التغيير(١) والتقرير (٢) وكأنه نتيجة الأول فلا يحتمل البيان (لكونه بينا) لأن البيان لإثبات الظهور وإزالة الخفاء وكل(٣) موجود وليس بمصادرة لأن المدعى عدم احتماله وهو غير كونه بينا فى نفسه (فلا يجوز إلحاق التعديل) أى الطمأنينة فى الركوع والسجود قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد فى الصحيحين للأعرابى الذى تركها من قوله «ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثا» واسمه خلاد بن رافع كما فى فتح القدير

---

(١) قوله التغيير مثل الاستثناء نحو له على عشرة إلا ثلاثة ، أو التعليق نحو إن جاء زيد فأنت طالق اه ؛

(٢) قوله والتقرير : أى بأن يؤكد لدفع احتمال المجاز اه ؛

(٣) قوله وكل : أى كل منهما أى من إثبات الظهور وإزالة الخفاء موجود وإثبات الثابت أو نفى المنفى محال لما فيه من تحصيل الحاصل اه ؛

(بأمر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى ـ اركعوا واسجدوا ـ (على سبيل الفرض)
كما ذهب إليه الشافعي لأن الركوع والسجود خاصان ولا إجمال فيهما ليفتقر إلى البيان ، ومسماهما
يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لاسخرية فيه مع الاستقبال والطمأنينة دوام
على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لاتتوقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا كان
نسخا لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو
قوله فى آخر الحديث « وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت الصحة من صلاتك »
كما رواه أبو داود وغيره لأنه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة أو لأنه وصفها بالنقص ؛
وإنما لم أذكر أبا يوسف مع الشافعي كما فى الشروح لأنهم وإن نقلوا عنه الفرض يتعين حمله
على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف (١) كما فى فتح القدير ، لأن أبا يوسف موافق
لهما فى الأصول ، قيد بقوله على سبيل الفرض لأن إلحاقها بهما لا على سبيل الفرض جائز ؛

واختلف فيها : فروى الكرخي أنها واجبة : وروى الجرجاني أنها سنة ، ورجح الأول
فى فتح القدير لأن المجاز حينئذ فى قوله لم تصلّ يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل
الوجوب . وقد سئل محمد عن تركها فقال : إنى أخاف أن لا تجوز ، وعن السرخسي من ترك
الاعتدال تلزمه الإعادة إلى آخره ورجح الثانى فى التحرير بأن تركه عليه الصلاة والسلام
المسيء يرجح ترجيح الجرجاني الاستنان ، وقيد بالاعتدال فيهما لأن الاعتدال فى القومة
والجلسة سنة عندهما اتفاقا : ومقتضى المواظبة الوجوب فى الكل ورجحه فى فتح القدير
ولذا صرح فى الخانية بوجوب سجود السهو بترك رفع الرأس من الركوع (وبطل شرط
الولاء والترتيب والتسمية والنية فى آية الوضوء) لأن الغسل والمسح خاصان فاشتراط هذه
الأشياء زيادة على القطعي بأخبار الآحاد وهو باطل ولعله عبر بعدم الجواز فى الأولى دون
البطلان تأدبا مع أبى يوسف لأنه قال بالإلحاق فيها وإن حمل كلامه على غيره بخلاف اشتراط
الولاء وما بعده فإنه ليس فيه خلاف لأصحابنا وإنما كانت سننا فى الوضوء لأن دلائلها ظنية
الثبوت والدلالة كما قالوا : إن الأدلة السمعية أربعة : قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن
المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة التى مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض ، وقطعي الثبوت ظنى
الدلالة كالآيات المؤولة ، وعكسه كأخبار الآحاد التى مفهومها قطعي كالأمر وبهما يثبت
الوجوب وظنيهما كأخبار الآحاد التى مفهومها ظنى وبه يثبت السنية والحرام فى مرتبة الفرض
والمكروه تحريما فى مرتبة الواجب وتنزيها فى مرتبة المندوب ؛

---

(١) قوله فيرتفع الخلاف ، كيف يرتفع والحال أنه يقول بفوات الصحة بتركه وهما
يقولان بالصحة مع الحرمة فتأمل ، ولعل المراد الموافقة فى عدم إثبات الفرضية بالنظر لقواعد
الأصول والقول بفوات الصحة من علم الفروع ويحرر فإن فى نفسى منه شيئا اهـ ؛

واعلم أن القسم الثالث إنما يتحقق فى حق من لم يسمع من فى النبى صلى الله عليه وسلم أما من سمع منه مشافهة فليس فى حقه إلا الفرض الذى تفوت الصحة بفوته لأنه قطعيهما فى حقه وبهذا ظهر أن استدلال صاحب الهداية على اشتراط النية فى العبادات بحديث « إنما الأعمال بالنيات » غير صحيح لأنهم صرحوا بأنه من قبيل ظنيهما كما نبه عليه الهندى واستدل له بقوله تعالى ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ـ فإن الإخلاص هو النية والأولى الاستدلال بالإجماع فإن العبادة بمعنى التوحيد فى الآية بدليل عطف الصلاة والزكاة (والطهارة فى آية الطواف) بالجر عطف على الولاء: أى وبطل شرط الطهارة فى نحو الطواف المستفاد من قوله تعالى ـ وليطوّفوا بالبيت العتيق ـ لأن الطواف خاص بمعنى الدوران بالبيت فلا إجمال فيه ليلتحق خبر الواحد بيانا له وإنما هى واجبة على الصحيح للحديث « ألا لا يطوفنّ بهذا البيت محدث ولا عريان » فهو ظنى الثبوت قطعى الدلالة لأنه نهى مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه أيضا ولذا قلنا بوجوب الجابر إذا ترك كلا منهما لكن الجابر بترك الطهارة مختلف ففى طواف القدوم صدقة فى الأصغر ودم فى الأكبر وكذا فى طواف الصدر وفى طواف الركن دم فى الأصغر وبدنة فى الأكبر واختلاف الجابر باختلاف الجناية هو الأصل اعتبارا للمسبب على وزان سببه وقد أمكن ذلك فى الحج لتنوعه إلى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن فى الصلاة لأنه لا جابر لنقصها إلا السجود فاستوى فرضها ونفلها . وأما الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وإنما لم يلحق الخبث بالحدث فى وجوب الجابر لأن الخبث أخف بدليل أن قليله لا يمنع بخلاف الحدث وإنما استوى واجبه ونفله فى جابر الطهارة لأن نفله يجب بالشروع فصار كواجبه مع أن واجبه إنما وجب بفعله أيضا وهو الصدر :

واعلم أن المأمور به فى الآية ليس الطواف بل التطوف وهو أخص يقتضى زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الإسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلاة والسلام متكثرا كان تنصيصا على أحد المحتملين ثم كون الركن أربعا من السبعة إنما هو إقامة للأكثر مقام الكل وفيه بحث فى فتح القدير فالإجمال فيه إنما هو من جهة المبالغة لا فى أصل الفعل واختار القاآنى أن العدد فيه إنما ثبت بالأخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب .

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام فى تفريع هذه المسائل على هذا الأصل أعنى كون الخاص لا يحتمل البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سيأتى فى باب البيان من أن الزيادة على النص القطعى بخبر الواحد لا تجوز لكونها نسخا وتبعه المحقق فى التحرير ، ولعله أوجه لأن النص أعم من الخاص والعام كنص القراءة ـ فاقرءوا ما تيسر من القرآن ـ لا يجوز

تخصيصه بخبر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الإجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضا حتى لو قرأها لأن الكلام فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما لو قرأ البقرة فإنها تقع فرضا ولم تشرع فرضا إجماعا ولا تنافى بين كون الفاتحة فرضا وواجبا، لأن فرضيتها من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيثية كونها فاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة (والتأويل بالأطهار فى آية التربص) بالرفع عطف على شرط أى وبطل التأويل بالأطهار للقرء فى قوله تعالى ـ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ـ وأصله أن القرء مشترك بين الحيض والطهر، فأوله الشافعى رحمه الله بالطهر، وأوله الحنفية بالحيض لأنه لو أريد الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لأن المشروع الطلاق فى الطهر فإذا طلقت فيه فإما أن لا يحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض، على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا كان الثالث كذلك، وتمامه فى التوضيح ولا يرد عليه إرادة شهرين وبعض فى قوله تعالى ـ الحج أشهر معلومات ـ لأنه لم يقل ثلاثة أشهر ليكون من قبيل الخاص، وإنما هو جمع منكر عام أو واسطة، وكذا لا يرد فيما لو طلقها حائضا . فإن الواجب ثلاث حيض وبعض، لأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة أنها لا تتجزأ كعدة الأمة كذا فى التلويح(١)، وظاهره أن الثلاثة والبعض عدة مع أن ظاهر كلامهم أن العدة هى الثلاث وأن ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما فى الهداية وغيرها، والظاهر أنه لا خلاف، فإن البعض الزائد إنما وجب ضرورة التكميل إذ لا يمكن التوصل إلى حقيقة الواجب إلا به (ومحللية(٢) الزوج الثانى

---

(١) قوله كذا فى التلويح، وفيه ما نصه وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أنا لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاث الكاملة، ويلزم مضىّ البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعى، لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق، نعم يفيد أبا حنيفة فى دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما إذا طلقها فى الحيض اهـ .

(٢) قوله ومحللية : أى كونه محللا : أى مثبتا حلا جديدا . وحاصله أن هذه مسألة خالف فيها الشافعى ومحمد أبا حنيفة محتجين بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص، وتقريرها أن لفظ حتى فى قوله تعالى ـ فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ـ خاص فى الغاية وأثر الغاية فى انتهاء ما قبلها لا فى إثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد، وإنما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم =

بحديث العسيلة لابقوله حتى تنكح زوجا غيره) جواب عما أورد على الأصل السابق من أن الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد وقعتم فيما أبيتم ، فإن حتى خاص للغاية فيفيد أن الزوج الثانى غاية للحرمة الغليظة ويثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم ، وأنتم زدتم فقلتم إنه مثبت حلا جديدا . فأجاب بأن كونه مثبتا للحل الجديد إنما هو بحديث العسيلة . وهو قوله « لا حتى تذوق عسيلته » جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة(١) فى اشتراط وطئه للتحليل وإشارة إلى كونه محللا . وبهذا ظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث فإنها فى الآية غاية لعدم الحل وفى الحديث لعدم العود . والتحقيق أن ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للإيراد بل هو مقرّر له لأن الإيراد أنكم أثبتم التحليل بالحديث زيادة على الخاص وهو لا يجوز ، وإنما الجواب أنه لا وجه للإيراد أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على الخاص إذ ليس عدم تحليله(٢) والعود(٣) إلى الحالة الأولى(٤) من ماصدقات مدلول حتى(٥) ليلزم إبطاله(٦) بالحديث فهو (٧) من قبيل إثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما أفاده فى التحرير ، ويتفرع على هذا الأصل أعنى كون الثانى

= خالية عن المحرمات كما فى الصوم تنتهى حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج يهدم حكم مامضى من طلقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشىء قبل وجود أصله فى القول بأنه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبى حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثانى مثبت حلا جديدا ترك العمل بالخاص ؛ وجوابه إذ المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال « لا حتى تذوق » جعل الذوق غاية لعدم العود الخ ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بطريق الأولى اهـ كلام التلويح .

(١) قوله عبارة الخ : أى لكونه مسوقا له اهـ .

(٢) قوله عدم تحليله : أى الزوج الثانى الزوجة للأول .

(٣) قوله والعود : أى وعدم العود ، أى عودها فهو مجرور عطفا على تحليله .

(٤) قوله إلى الحالة الأولى ، وهى ملك الأول عليها الثلاث .

(٥) قوله حتى : أى فى الآية .

(٦) قوله إبطاله : أى مدلولها .

(٧) قوله فهو : أى إثبات التحليل بالثانى .

غاية أو محللا مسألة هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لأنه إذا أثبت حلا جديدا بعد الثلاث أثبته فيما دونها بالأولى . وعند محمد لا يهدم ، ووجهه في التحرير بأن العود والتحليل إنما جعل في حرمتها بالثلاث ، ولا حرمة قبلها فلا يتصور ان وبطل أنه أولى به ، فالحق عدم الهدم والخلاف في المدخولة أما في غيرها فلا هدم اتفاقا (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى ـ جزاءا ـ لا بقوله فاقطعوا) جواب عما أورد على الأصل السابق فإن القطع المستفاد من فاقطعوا خاص معناه الإبانة فلا يدل على إبطال العصمة عن المسروق وقد قلتم بإبطالها عملا بالحديث « لا غرم على السارق بعد ماقطعت يمينه » فيكون زيادة على الخاص القطعي بالخبر وهو لايجوز . وحاصل الجواب أن بطلان العصمة إنما أثبتناه بخاص آخر قطعي هوقوله جزاءا فإنه مصدرجزى بمعنى كفى ، فلو وجب غرم لم يكف ، وفيه أبحاث طويلة والحق أنه لاورود لها أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على النص لأن القطع لا يصدق على نفي الضمان وإثباته فيكونا (١) من ما صدقات المطلق بل هو (٢) حكم آخر ثبت بتلك الدلالة (٣) أو بالحديث كذا في التحرير والعصمة في اللغة بكسر العين السبب والحبل كذا في ضياء الحلوم وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجيء كذا في التحرير وعند الفقهاء هي كون المحل حراما ، فالمراد ببطلانها هنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة إلى السارق إذا قطع إذ لو بطلت مطلقا لصار المال مباحا فلم يقطع فيه . وإنما انتقلت إلى الله تعالى فصار محرما حقا لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك إليه تعالى إذ لو انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع أنه لو اختار تضمينه قبل القطع فله ذلك ولا قطع وإنما قيدنا بالنسبة إلى السارق لأنها لم تبطل حقا للعبد بالنسبة إلى غيره حتى لو باعها من غيره أو وهبها حال قيامها صح أو استهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقا للعبد أن العين لاتكون مضمونة على السارق ولو استهلكها وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها إليه تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التي علم تعالى أنها تتصل بها السرقة ، وإنما يتبين (٤) لنا ذلك بتحقق القطع فكان حكم الأخذ مراعى إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل كانت لله تعالى فلاضمان وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد فوجب الضمان . وإنما قلنا بالانتقال إلى الله تعالى بشرطه لأن وجوب الضمان ينافي القطع لأنه يتملكه بأداء الضمان مستندا إلى

---

(١) قوله فيكونا : أي نفي الضمان وإثباته .

(٢) قوله بل هو : أي نفي الضمان .

(٣) قوله بتلك الدلالة : أي الاستقرائية بجزاءا .

(٤) قوله وإنما يتبين الخ فهو من الاستدلال بمعاينة المشروط على سبق الشرط شرح التحرير .

وقت الأخذ فتبين أنه ورد على ملكه فينتفى القطع وما يؤدى إلى انتفائه فهو المنتفى ، وبما قررناه علم أنه لو قال وبطلان العصمة عن المسروق حقا للعبد إذا قطع السارق بالنسبة إليه من حيث التضمين قضاء لكان أولى وإنما قيدنا بالقضاء لأنها لا تبطل ديانة فيفتى بأداء الضمان للحوق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق ، وقيدنا بالحيثية لأنه لو باعها له حال قيامها بعد القطع صح البيع ، وقد قدمنا أن الملك لم يبطل للعبد ولذا قال فى الإيضاح قال أبو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لأن الثوب على ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قميصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار الحرب بأمان وأخذ شيئا من أموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة فكالباغى إذا أتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر إيجاب الضمان بعارض ظهر أثره فى حق الحكم وأما ديانة فيعتبر قضية السبب كذا فى فتح القدير (ولذلك) أى ولكون الخاص قطعيا فى معناه (صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) لأن الفاء فى قوله تعالى فإن طلقها للتعقيب والمعطوف عليه الافتداء فلزم صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلو لم يقع تعطل موجب الفاء ورده فى التحرير بأن قوله فإن طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان لأنها بيان الثالثة كأنه قال الطلاق مرتان(١) فإن طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح ، واعترض إفادة جواز كونه مطلقا بمال أولى كانت أو ثانية أو ثالثة ولذا لم يلزم فى شرعية الثالثة تقدم خلع انتهى . وجوابه أن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين كلاهما أو إحداهما خلع وافتداء ، فاندفع ما يقال يلزم عدم(٢) مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تربيع الطلاق

---

(١) نص القرآن فى سورة البقرة هكذا : ـ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ـ :

(٢) قوله فاندفع ما يقال يلزم عدم الخ المدفوع سؤالان أحدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله ـ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله ـ الآية وثانيهما لزوم تربيع الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين . وحاصل الدفع أن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل إنه على تقدير الخوف لا جناح فى الافتداء لكن يرد أن لا يكون المراد بقوله تعالى ـ الطلاق مرتان ـ الرجعى على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن ؛ ويجاب بأن كونه رجعيا إنما هو =

ولا يضر فى ذلك تصريحهم بأن قوله تعالى ـ الطلاق مرتان ـ نزلت فى الرجعى لأنه على تقدير عدم الأخذ. وأما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء فثابت بالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة » واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الثالثة كما فى الحديث فلابد أن يكون قوله تعالى ـ فإن طلقها ـ بيانا لحكم التسريح على معنى إذا ثبت أنه لابد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة ، فإن آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح وحينئذ لادلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا فى التلويح فالأولى التمسك بالحديث « المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة » هذا والمذكور فى تفسير الجلالين وغيره أن التسريح إشارة إلى ترك المراجعة وأن المراد بقوله فإن طلقها الطلقة الثالثة ، قيد بالصريح لأنه لو قال لها بعد الخلع أنت بائن لم يقع . وحاصل كلامهم هنا ماقيل :

وكل طلاق بعد آخر واقع   سوى بائن عن بائن لم يعلق

والمراد بالبائن الثانى ماكان بلفظ الكناية المفيدة للبينونة فلو خلعها ثم خلعها لم يقع الثانى ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثانى ولا يجب المال كما فى القنية ، ولو خلعها ثم قال أنت طالق بائن وقع الثانى وإن كان بائنا لأن وقوعه بأنت طالق وهو صريح ويلغو قوله بائن لعدم الحاجة إليه لأن الصريح بعد البائن بائن ولو خلعها ثم طلقها ثلاثا وقع الثلاث وإن كان الثانى بائنا بعد بائن لأنه بالصريح لا بالكناية كما فى فتح القدير وصرح فيه بأن البائن يلحق الصريح ويشكل عليه مافى الخلاصة طلقها على مال ثم خلعها فى العدة لا يصح انتهى لأن هذا من قبيل لحوق البائن الصريح إلا أن يحمل عدم الصحة على عدم لزوم المال فلا إشكال (ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوّضة) بكسر الواو وهى التى فوضت بضعها إلى زوجها أى زوجت نفسها بلا مهر ومن روى بفتح الواو على معنى أن وليها زوجها بغير تسمية المهر ففيه نظر كذا فى المغرب وذكر فى التلويح أنها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلا مهر أو على أن لامهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لاتصلح محلا للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعى بل المراد منها هى التى أذنت لوليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لامهر لها فزوجها وقد يروى المفوّضة بفتح الواو

= على تقدير عدم الأخذ وعلى تقدير الأخذ فلا ، فإن قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب وإلا لزم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله ـ فإن طلقها ـ قلنا لو سلم « فبالإجماع » والخبر المشهور كحديث العسيلة هذا توضيح ما أشار له الشرح »

على أن الولى زوجها بلامهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلامهر انتهى وإنما وجب المهر بنفس العقد عملا بقوله تعالى - أن تبتغوا بأموالكم - فإن الباء لفظ خاص معناه الالصاق واستعماله فى غيره مجاز ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلاينفك الابتغاء: أى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فإذا مات عنها أو دخل بها وجب مهر المثل ويؤيده الحديث المروى فى أبى داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود فى امرأة مات عنها قبل الدخول والتسمية بأن لها المهر كاملا فقام معقل بن سنان وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق بمثله وبروع بفتح الباء والناس يكسرونها غلطا كذا فى المزهر فى اللغة للأسيوطى (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف إلى العبد) عملا بقوله تعالى - قد علمنا مافرضنا عليهم فى أزواجهم وماملكت أيمانهم - خص فرض المهر به أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا لأن أعلاه غير مقدر إجماعا لأن التقدير إما أن يمنع الزيادة أو النقصان ولما لم يبين ذلك الأدنى قدرناه بالحديث « لامهر أقل من عشرة » أو بالقياس على شىء معتبر له خطر شرعا وهو اليد وهو مبنى على أن الفرض حقيقة فى التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز فى غيره من القطع والإيجاب ترجيحا(١) للمجاز على الاشتراك ثم اقتران كلمة على به بناء على أنها صلة الإيجاب دون التقدير لايمنع حمله على التقدير لأن تضمين الصلة جائز كما فى قوله تعالى - والله على مانقول وكيل - ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة لتقرن الشهادة مع الوكالة فكذا هنا ضمن صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم الوجوب مع التقدير ، فإن قيل إذا تضمنت كلمة معنى كلمة أخرى ووصلت بصلتها لم يبق معناه الأول مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى بعض المواقع كما فى الآية لو أريد من قوله وكيل مطلع شاهد مع حقيقة الوكالة يلزم المحذور . قلنا التضمين ينبىء عن بقاء المعنى الأول ومنه التضمين الشعرى وهو أن يضمن الشعر شيئا من شعر الغير ولذا أرادوا فى الآية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا فى كل موضع قالوا بالتضمين فيه أرادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم ، ولزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فإن المتضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف ليس من قبيل الجمع من شىء كذا فى مدار الفحول (ومنه الأمر) أى ومن الخاص الأمر فإن لفظ الأمر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزما لغة وجمعه أمور ويقال أمره أمرا نقيض نهاه والأمر منه اؤمر بالهمزة ومده بغير همزة قال الله تعالى - وأمر أهلك بالصلاة -

---

(١) قوله ترجيحا الخ لأن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز أولى لأن قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لإرادة كل معنى من معانيه إلى قرينة اه ابن ملك .

كذا فى ضياء الحلوم، وعند النحاة مادل على الطلب وقبل ياء المخاطبة وعند الكلاميين بناء على أنه النفسى اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتما وبالأخير خرج الندب النفسى والاقتضاء المذكور هو معنى الإيجاب ولا يرد اكفف على عكسه(١) فإنه أمر ولا اقتضاء فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده، فإن الاقتضاء موجود وليس بأمر بل نهى لأن المحدود النفسى لا الصيغى فيلتزم معنى لا تترك منه واكفف ـ وذروا البيع ـ نهى ويدخل فيه أطلب فعل كذا إذا أريد به الحال إليه أشار فى التحرير وعند الأصوليين حقيقته اصطلاحا صيغته المعلومة لأن الأليق بهم تعريف الأمر الصيغى لا النفسى لأن بحثهم عن الدلائل السمعية .

وقد اختلفوا فى تعريفه فمنهم من عرّفه باعتبار وجوب امتثاله لأن الكلام فى خاص القرآن كما فى المغنى فقال الأمر قول القائل لمن دونه افعل فشرط العلوّ فى نفس الأمر ولم يعتبر الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه بأعم منه فلم يشترط العلوّ وإنما شرط الاستعلاء وعليه أكثر الأصوليين كما ذكره القاآنى ومنهم المصنف فقال (وهو قول(٢) القائل لغيره على سبيل الاستعلاء (٣) افعل) فالقول بمعنى المقول(٤) هنا كاللفظ وإن صح أن يكون مصدرا لأن الأمر والنهى من قبيل الإنشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولأن الأمر عند الأصولى نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه . وبهذا اندفع ماذكره القاآنى أن المراد به معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر لأنه الطلب كما ذكره فى المفتاح والكشاف ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لأنهم عرفوا الأمر النفسى والكلام فى الصيغى وهو المقول . وأما القول فنفس الاقتضاء كما فى التلويح وخرج بقيد القول الفعل والإشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب : والفرق بين الاستعلاء والعلو : أن الاستعلاء هيئة الآمر من رفع صوت وإظهار غلظة ، والعلو هيئة الآمر من علم ونسب وجلالة وولاية كما ذكره الهندى : وفى ضياء الحلوم : العلوّ الارتفاع وعلا الرجل إذا ارتفع قدره استعلاء : أى علا . قال الله تعالى ـ من استعلى ـ انتهى وربما يورد على التعريف أن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ ويجاب عنه بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك

---

(١) قوله على عكسه : أى كونه جامعا لأفراد المعرف اهـ :

(٢) احترز به عن الفعل والإشارة .

(٣) أى على جهة عدّ الطالب نفسه عاليا وإن لم يكن فى الواقع كذلك :

(٤) أى وحينئذ يكون افعل بدلا عن القول :

يعرف ذلك ببادىء الرأى بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه ، فاندفع به أيضا ما قيل إنه غير مانع لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما فى التلويح لأنه لا طلب فيهما والتعريف وإن كان يصان عن المجاز لكن فيما لا يكون المراد ظاهرا . أما عند ظهوره فلا كما أفاده القاآنى .

ومن العجب ما فى التلويح من الترديد بين أن يريد الأمر عند أهل العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلاء وبين أن يريده عند الأصوليين فغير مانع لأنها قد تكون للتهديد والتعجيز للقطع بأنه لم يرد إلا اصطلاح أهل الأصول وهو مانع لأنه لا طلب فيهما كما قدمناه وقوله فى التلويح لو أريد من الصيغة ما يتبادر منها عند الإطلاق يكون قيد الاستعلاء مستدركا ممنوع ، إذ لا يتبادر من الصيغة إلا الطلب وهو موجود مع الدعاء والالتماس فقيد الاستعلاء لإخراجهما .

والحاصل أن قوله افعل فى التعريف للتمثيل لا للتقييد كما ذكره الهندى فكأنه قال الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كافعل وقد حده فى الكشف بهذا وقال إنه أقرب إلى الصواب وأورد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى افعل تبليغا أو حكاية عن الآمر المستعلى فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . وأجاب عنه فى التلويح بأن مثله لا يعد فى العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته واستظهر له فى التحرير بأنه يقال ليس القرآن قوله عليه الصلاة والسلام يعنى مع أنه مبلغ له وأورد على طرده[1] صدورها من نائم وليست بأمر حتى زاد جماعة فى تعريفه أن يكون بقصد الامتثال (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لما علم من قوله ومنه الأمر لأن جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ، ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ أيضا بقوله : بصيغة لازمة فإن الاختصاص هنا من الجانبين والضمير فى مراده يعود إلى الأمر باعتبار مدلوله ، أعنى الصيغة فإن الأمر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء حتما ، والمراد منه أى المقصود منه الوجوب وهو المراد من المراد ، ولما كان المقصود هنا بيان الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لابد أن يقول لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كذا فى الكشف ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الألفاظ المتباينة كذا فى الكشف أيضا ومعناه فى المشترك

---

(١) قوله طرده : أى منعه عن دخول غيره فيه .

باعتبار أحد المعنيين أو المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فإن القرء مثلا إذا استعمل فى الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى أنه لا يستفاد إلا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله فى غيره وهو الطهر (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض أصحاب الشافعى) تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى أن الوجوب لا يستفاد من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور إنما هو فى خصوص المعنى لا فى خصوص الصيغة فإنهم لم يخالفونا فى أن صيغة افعل خاصة فى الوجوب وأورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى - والوالدات يرضعن أولادهن - فقد استفيد الوجوب من غير الصيغة فأجاب فى التوضيح بأنه مجاز عن الأمر وإنما عدل عنه إلى الإخبار لأن المخبر به إن لم يوجد فى الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به إن لم يوجد فى الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا انتهى وحمله فى التلويح على ما إذا لم يكن المحكوم به أظهر فى الخبر حكما شرعيا فإن كان كذلك أفاد الحكم الشرعى بنفسه مثل قوله تعالى - كتب عليكم الصيام - ، - وأحل الله البيع وحرم الربا - انتهى ومنه - ولله على الناس حج البيت - والتحقيق أنه لا إيراد أصلا لأن المقصود من قولهم إن الوجوب مختص بالصيغة نفى استفادته من الفعل لا النفى مطلقا فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما أفاده ابن الهمام فى باب الاعتكاف وإن لم تقترن بوعيد على قول : واعلم أن الاختلاف فى كون الفعل موجبا مبنى على أنه يسمى أمرا حقيقة أولا فالجمهور على أن حقيقته الصيغة وإطلاق الأمر على الفعل مجاز والبعض على أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الأصل [1] بقوله تعالى - وما أمر فرعون برشيد - أى فعله لأنه موصوف بالرشد وعلى الفرع [2] بقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة ، وإنما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج على الأصل للتنبيه على أنه مع ابتنائه على الأصل ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق الفهم منه إلى القول المخصوص فلو كان كما قاله البعض لم يسبق معين ، وقد اعتمد هذا الدليل فى التحرير ، وأما ما استدل به فى التوضيح من صحة نفى الأمر عن الفعل فمصادرة لأن الخصم لا يسلم صحة النفى عنه :

ثم اعلم أن محل الاختلاف فعل ليس بسهو ولا طبع ولا خاص به فإن كان فلا وجوب اتفاقا وليس بيانا لمجمل الكتاب فإن كان وجب اتباعه اتفاقا (كالمنع عن الوصال) فإنه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة بقوله عليه الصلاة والسلام

---

(١) قوله على الأصل وهو أن الفعل أمر اه ابن عابدين :

(٢) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب اه .

«أيكم مثلي إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» (وخلع النعال) بالجر معطوف على الوصال أي وللمنع عن خلع النعال كما في المصابيح من أنه عليه الصلاة والسلام «كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا رأيناك ألقيت نعليك قال إن جبريل أخبرني أن فيهما قذرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذرا فليمسحهما وليصل فيهما» وقد جعل المصنف كلا من هذين دليلا على أن الفعل ليس بموجب وليس كذلك فإن الدليل الجزئي لا يصحح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرهما فخر الإسلام بيانا لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به في الكشف والتلويح وإنما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الإطلاق مع أن الهندي تعقب من تمسك بهما بأن هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم وإنكاره عليه الصلاة والسلام لم يكن للمتابعة، بل لأن صوم الوصال كان مخصوصا به، وكذا في خلع النعال كان مخصوصا به لإخبار جبريل عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الإنكار على نفس الاتباع وقد أمرنا به (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) جواب عن تمسكهم بالحديث على أن الفعل موجب بأن وجوب الترتيب مستفاد من الأمر لا من قضائهن مرتبة مع أنه لا يصلح دليلا أصلا لما قدمناه أن الدليل الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية . واعلم أن ظاهر كلام الأصوليين أن القضاء مرتبا يوم الخندق وقوله صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان، ولا يخفى أن الحديث الثاني ليس على ظاهره من إيجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فإنها وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب إن اعتبرت هذه المرادة أو على الإيجاب إن اعتبرت غيرها، وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب وإن قيل بأنه مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية إلا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا يدفع بأن الترتيب من المستثنى لئلا يلزم تقديم الظني على القطعي فإن القاطع اقتضى الصحة مطلقا، والظني ألزم التأخير وأوجب فساد ما حكم القطعي بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا. والحاصل أن قول أصحابنا بأن الترتيب واجب يفوت الجواز بفوته مشكل جدا ولا دليل عليه[1] وتمامه

---

(١) قوله مشكل جدا ولا دليل عليه : قلت مردود هذا الكلام بحذافيره لما قاله العلامة الحلبي في شرح منية المصلي إن الكتاب مجمل في حق أوقات الصلاة مطلقا أداء وقضاء وإنما ثبتت الأوقات بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله «صلوا كما رأيتموني أصلي» ولا شك أن بيان المجمل المفيد للفرضية بخبر الواحد مفيد للفرضية ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم =

فى فتح القدير (وسمى الفعل به) أى بالأمر فى الآية (لأنه) أى الأمر (سببه) أى الفعل أى حامل عليه لأنه مأمور به فأطلق المصدر وأريد المفعول جواب عن تمسكهم بقوله تعالى ـ وما أمر فرعون برشيد ـ فإنه بمعنى الفعل مجازا لا حقيقة فلا يدل لهم وهو جواب تسليمى

= تقديم صلاة على ماقبلها لا أداء ولا قضاء الخ وقوله إن الترتيب من المستثنى لئلا يلزم تقديم الظنى الخ ممنوع منعا ظاهرا فإنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل بيان مجمل الكتاب وهو قوله تعالى ـ أقيموا الصلاة ـ وإنما يتحقق مازعمه الشارح تبعا للمحقق ابن الهمام أن لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك والمراد بالظنى مارواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا « من نسى صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليتم صلاته فإذا فرغ من صلاته فليعد التى صلاها مع الإمام » ورواه الدارقطنى والبيهقى مرفوعا والرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة كما ذكره ابن الهمام وغيره ، ثم لا يخفى أن الكلام عند سعة الوقت والخطاب إنما يتوجه فى آخر الوقت ولا يمكن حمله على الاستحباب لأنه صلى الوقتية قبل وقتها فتجب إعادتها فإنه أمر بالإعادة وهو للوجوب عند عدم الصارف ولا يجوز أن يقال إنه أداها فى وقتها كما زعمه ابن الهمام لأنه ينافى قوله صلى الله عليه وسلم « فليصلها إذا ذكرها » فإن ذلك وقتها جعل وقت التذكر وقتا للفائتة فلم يبق وقت للوقتية إذ الوقت الواحد لا يسع فرضين قطعيين أداء كما صرح بجميع ذلك فى الكافى نعم كان ينبغى على هذا أن لا يسقط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت إلا أنه سقط لأدلة أخرى : والحاصل أن قوله تعالى ـ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ـ مجمل فى حق الأوقات والسنة قد بينته : هذا وقد ذهب بعض شارحى الكتاب فى تقرير فرض الترتيب أن الصلاة مجمل والسنة بينت الأداء والقضاء مرتبا قولا وفعلا فورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا يجوز إسقاط الترتيب بضيق الوقت لثبوت الترتيب بالكتاب فأجاب بأن النص الطالب للأداء فى ذلك الوقت يعارضه النص الطالب للترتيب والجمع غير ممكن فطلب الترجيح وكان لأداء الوقتية فى الوقت إذ لا يسقط ذلك بحال والترتيب يسقط بالعذر فى الجملة بإجماع الأمة وكان ذلك آكد فى نظر الشارع فقدم اه وبقولنا قال مالك والنخعى والزهرى وربيعة والليث بن سعد وأحمد وإسحق والثورى ويدل له ماأخرجه أحمد والطبرانى مرفوعا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى المغرب ونسى العصر فقال لأصحابه هل رأيتمونى صليت العصر ؟ قالوا لا يارسول الله ما صليتها فأمر المؤذن فأذن ثم أقام فصلى العصر ونقض الأولى ثم صلى المغرب » فلو لم يكن الترتيب شرطا لما أعاد المغرب : قال أبو حفص بن شاهين يتعين أنه ذكرها وهو فى الصلاة وإلا لما أعادها فهذا يبطل القول باستحباب الترتيب الذى مال إليه ابن الهمام :

وإلا فلا نسلم أنه فى الآية بمعنى الفعل بل هو بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله ـ فاتبعوا أمر فرعون ـ ووصفه بالرشد لايدل على أنه بمعنى الفعل كما توهموه لأن الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل ، وفى ضياء الحلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين بمعناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح فى الدين والرشيد ذو الرشد انتهى :

﴿ وموجبه ﴾ بفتح الجيم أثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء ألفاظ مترادفة كما أفاده الشيخ قاسم فى فتاواه وقد صرح فى التلويح بأن الوجوب هو المدلول الحقيقى لمسمى لفظ الأمر وهو صيغة افعل والتحقيق ماذكره السيرامى من أن المدلول الحقيقى للفظ أمر صيغة افعل والمدلول لصيغة افعل طلب الفعل استعلاء والوجوب موجب الصيغة لأنه الأثر الثابت بها وقولهم موجب الأمر أى موجب مدلوله والخلاف فى الموجب لا فى المدلول انتهى فقد علمت أن الضمير عائد إلى الأمر باعتبار مدلوله وأن الوجوب أثر الطلب الذى هو الإيجاب (الوجوب) أى اللزوم فهو الوجوب اللغوى لا الفقهى فيعم الواجب القطعى والظنى لأن من أفراد الأمر ماثبت بخبر الواحد وهو ظنى ولو خص بالأمر القرآنى لكان معناه اللزوم القطعى لأنه قطعيهما واختصاص افعل بالوجوب هو قول الجمهور لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها شائعا بلا نكير فأوجب العلم العادى باتفاقهم [١] كالقول ، ولقطعنا بتبادر الوجوب من الصيغة المجردة فأوجب [٢] القطع به من اللغة أيضا (لا الندب) نفى لقول أبى هاشم إن موجبه الندب عند الإطلاق لاستعماله فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه مااستطعتم » قلنا [٣] هو دليل الوجوب كذا فى التحرير (والإباحة)

---

(١) أى على أنها للوجوب ، وقوله كالقول أى كإجماعهم القولى على ذلك :

(٢) قوله فأوجب : أى أوجب القطع بتبادر الوجوب منها القطع بالوجوب أيضا من اللغة وذكر فيه دليلا آخر بقوله وأيضا قوله تعالى لإبليس ـ مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك ـ يعنى اسجدوا لآدم المجرد عن القرائن فإنه ظرف فى الوجوب وإلا لما لزمه اللوم وقوله تعالى ـ وإذا قيل لهم اركعوا لايركعون ـ ذمهم على مخالفة اركعوا بقوله لا يركعون حيث رتبه على مجرد مخالفة الأمر المطلق بالركوع :

(٣) قوله قلنا : أى قلنا ممنوع بل رده إلى استطاعتنا لأن الساقط عنا حينئذ مالا استطاعة لنا فيه : والحاصل أن أباهاشم ومن تبعه استدلوا بالحديث المذكور على أن الأمر للندب لأن النبى صلى الله عليه وسلم ردّ الأمر إلى مشيئتنا وهو معنى الندب فمنعه بما ذكرنا على أن تقريرهم لايدل على مدعاهم أيضا لأن المباح أيضا بمشيئتهم ثم لاخفاء فى أن قولهم رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم اه :

نفي لقول بعض المالكية لأنها أدنى : قلنا لا طلب فيها (والتوقف) نفي لقول من قال بالتوقف مطلقا فإن الأشعري والقاضي توقفا في أنه للوجوب أو الندب ، وقيل بمعنى لا ندري مفهومه واستدل الواقف بأن كونها للوجوب أو غيره إنما هو بالدليل وهو منتف إذ الآحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم تختلف قلنا تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء وأهل اللسان بها على الوجوب فثبت تواتر أنها له كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف لمذهب الاشتراك . وفيه خمسة أقوال : قيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل بينهما والإباحة ، وقيل القدر المشترك بين الأولين ، وقيل لما بين الثلاثة من الإذن . وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة والتهديد ، واستدل القائل بالاشتراك اللفظي بأنه ثبت الإطلاق والأصل الحقيقة : قلنا المجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقائل[1] بالقدر المشترك وهو الطلب بأنه ثبت رجحان[2] الوجود ولا مخصص فوجب كونه[3] المطلوب[4] دفعا للاشتراك[5] والمجاز : قلنا بل بمخصص وهي[6] أدلتنا على الوجوب مع أنه[7] إثبات اللغة بلازم الماهية[8] كذا في التحرير (سواء كان بعد الحظر أو قبله) بيان للمذهب المختار عندنا ، وهو أنه للوجوب بعد المنع أو قبله للدلائل السابقة فإنها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ، وهذا قول بعض القائلين بأنه للوجوب وأكثرهم أنه بعد الحظر للإباحة باستقراء استعمالاته فوجب الحمل عليه عند التجرد لوجوب الحمل على الغالب مالم يعلم أنه ليس منه نحو فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا ولا مخلص لنا إلا بمنع صحة الاستقراء إن تم كذا في التحرير وماوقع

---

(١) أي واستدل القائل الخ اهـ .

(٢) قوله ثبت رجحان الذي هو المعنى المشترك بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة ولا مخصص له بأحدهما .

(٣) قوله كونه : أي رجحان الوجود .

(٤) قوله المطلوب : أي مطلقا كما هو عبارة التحرير .

(٥) قوله دفعا للاشتراك على تقدير أنه موضوع لكل منهما ، وقوله والمجاز على تقدير أنه موضوع لأحدهما لا غير فإن التواطؤ خير منهما : قلنا بل هو لأحدهما وهو الوجوب .

(٦) قوله وهي : أي المخصص وأنثه باعتبار الخبر وهو أدلتنا .

(٧) قوله مع أنه : أي جعله للطلب .

(٨) قوله بلازم الماهية وهو الرجحان بجعل الرجحان لازما للوجوب والندب ، وجعل صيغة الأمر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما أو للمشترك بينهما وذلك باطل .

فى الشروح من الاستدلال للأكثر بقوله فاصطادوا وللبعض بقوله فاقتلوا غير صحيح لما فى التلويح من أن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية ولأنه ثابت بالقرينة ، ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها ، ثم اعلم[1] أن محل الخلاف أمر متصل بنهى إخبارا ومعلق بزوال سبب النهى فالأول كقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » والثانى نحو فإذا حللتم فاصطادوا لا فى الأمر المطلق ، وبهذا ظهر غلط من استدل بأمر الحائض والنفساء بالصلاة إذا طهرت بعد النهى عنها حال الحيض والنفاس فإنه أمر مطلق ، وليس الكلام فيه كما أفاده فى التحرير[2] (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) دليل لكون موجبه الوجوب لأن الندب والإباحة لا ينفيان الخيرة وبالأمر متعلق بالمأمور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله تعالى - وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم - فالضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى أمرهم لله ولرسوله جمع للتعظيم . والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع أوامرهما بدليل وقوع النكرة فى سياق الشرط ، وهو أولى من القول بوقوعه فى سياق النفى وتمامه فى التلويح وفسر الخيرة فى الجلالين بالاختيار وجوّز فى أمرهم أن يكون مصدرا مضافا إلى الفاعل كما فى التلويح ، وأن يكون مصدرا مضافا إلى المفعول فيكون مرجع ضميرهم ومن أمرهم واحدا ، وهو الأولى لاتحاد مرجعهما (واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى - فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

---

(١) قوله ثم اعلم الخ عبارة التحرير وشرحه بعد قوله ولا مخلص الخ والكلام فى أن الأمر بعد الحظر للإباحة إنما هو فى المتصل بالنهى إخبارا الخ فتأمل جدا .

(٢) قوله كما أفاده فى التحرير : قال بعده ويدفع هذا التغليط بورود أمر الحائض فى الصلاة كذلك أى معلقا بزوال سبب الحظر فى الحديث « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى » فعلق الأمر بالصلاة على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض ثم قال والحق أن الاستقراء دل على أن الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه : أى لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع ، فإن اعترض الحظر على الإباحة ثم وقع الأمر بذلك المباح أولا كاصطادوا فلها : أى فالأمر للإباحة أو اعترض على الوجوب كاغسلى عنك وصلى فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت عليها بالحيض فلنختر ذلك : أى هذا التفصيل ، وقد ذكره القاضى عضد الدين بلفظ قيل ثم قال وهو غير بعيد اه بزيادة إيضاح من شرحه لابن أمير حاج :

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب إليم - فإن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد، وبهذا استغنى عن الجواب عما أورد بأن أمره مطلق ولا نزاع فى كون بعض الأوامر للوجوب بأن أمره عام لا مطلق لأنه مصدر مضاف فيعم وتمامه فى التلويح والضمير فى أمره لله تعالى أو للرسول عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر لأنه بناء على قوله تعالى - لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا - كذا فى الكشف (ودلالة الإجماع) أى إجماع أهل العرف واللغة فإنهم أجمعوا على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب (والمعقول) وهو أن كل مقصد من مقاصد الفعل له عبارة ، والإيجاب أعظم مقاصده فلأن توضع له عبارة أولى، والمعقول العقل وما فهمته بعقلك كذا فى ضياء الحلوم، والمراد هنا الثانى؛ وفى الشروح هنا تطويلات تركتها (وإذا أريد به) أى بلفظ أمر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه الإباحة فى الخلاف، والمعروف كون الخلاف فى الندب فقط هل يصدق أنه مأمور به، وقيل محل الاختلاف الصيغة ، وهو قول أكثر الشارحين وسيأتى ما يبعده (الإباحة أو الندب فقيل إنه حقيقة) أى قال فخر الإسلام إن الإطلاق حقيقى مع أنه موافق للجمهور بأن الصيغة خاصة فى الوجوب فاستشكل مخالفته لهم فى كونه مجازا فى غيره فإنه لا شك فى تبادر كون الصيغة فى الإباحة والندب مجازا فأولوا كلامه فمنهم من أوله(١) بأن المراد أنها خاصة للوجوب حقيقة عند التجرد وللندب والإباحة مع القرينة لهذا ودفع باستلزامه رفع المجاز وبأنه يجب فى الحقيقة استعماله فى الوضعى بلا قرينة كما أوضحه فى التلويح ، ومنهم من أوله بأن القسمة ثلاثية بإشارة الحقيقة القاصرة، فعنده اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أن الجزء ليس غير الكل ولا عينه(٢) فاللفظ إن استعمل فى معنى خارج عما وضع له فمجاز ، وإلا فإن استعمل فى عينه فحقيقة ، وإلا فحقيقة

---

(١) قوله فمنهم من أوله الخ: حاصل التأويل المذكور أن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق وللندب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء وهذا التأويل فاسد لتأديته إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى، ولأنه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة اهـ .

(٢) قوله ليس غير الكل ولا عينه لأن الغيرين موجودان ، يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره تلويح .

قاصرة(١) وإليه أشار المصنف بقوله (لأنه) أى لأن كلا من الندب والإباحة (بعضه)

---

(١) قوله وإلا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيئول الخلاف إلى أن استعمالها فى الندب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ، أم من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة ، فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل إلا أنه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الإباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر الإسلام وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء : وحاصله أنه ليس معنى كون الأمر للندب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الإباحة أعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك ، فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء . ويكون معنى استعمالها فى الإباحة والندب استعمالها فى جزئهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة . فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك أو كونه بحيث يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه . قلت هذا مبنى على أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك ، والإباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة فى أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ، ألا يرى إلى أن قولهم الأمر حقيقة فى الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك . فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر فى الندب والإباحة وإرادتهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل فى جنس الندب والإباحة عدولا عن الظاهر وماذكر من أن الأمر لايدل على جواز الترك إن أريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أريد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل=

أى الوجوب : أى بمنزلة جزئه فهو من باب إطلاق الكل على البعض بناء على أن كلا من المباح والمندوب ما أذن فى فعله وهو جزء الواجب فإنه ما أذن فى فعله ومنع من تركه ، واستشكل بأن المباح ماأذن فى فعله وتركه والمندوب ماأذن فى فعله ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب . ودفعه فى التوضيح بأن ذاك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وإنما هو فى معنى كون الأمر للندب أو الإباحة للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة على جواز الترك أصلا فالإباحة المستفادة من الأمر جزء الإباحة أعنى جواز الفعل وكذا فى الندب ، وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الأصل وتمامه فى التلويح (وقيل لا) أى وقال العامة لا يكون حقيقة (لأنه جاز أصله) أى لأن الأمر حينئذ تعدى أصل الموضوع له ، وهو الوجوب فاستعماله فى غيره مجاز ، وهو استعارة ومعناها أن تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الأسد والإنسان الشجاع كذا فى التوضيح . وحاصله أن الثلاثة اشتركت فى جواز الفعل إلا أنه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الإباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب ، وكل من الندب والإباحة بقيد جواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب

= اللفظ الموضوع للطلب جزما فى طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والإذن فيه . قلت هو كما صرحوا باستعمال الأسد فى الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع لا من حيث إن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلا فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والإذن فيه كان استعمال صيغة الأمر فى الندب والإباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والإذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة . ألا ترى أنه لا يجوز إطلاق لفظ إنسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية ، وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك . فإن قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للندب ، وقولنا هو للإباحة ، إذ المراد أنه مستعمل فى جواز الفعل . قلت المراد بكونه للندب أنه استعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل ، والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فإن مدلول اللفظ واحد ، إلا أن الأول مستعمل فى الإنسان والثانى فى الطير ، هذا كلام التلويح الذى أشار الشارح لبعضه مجملا .

المقيد بامتناع الترك، فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فهي حقائق متباينة والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لاينافى الجزئية كالسقف والبيت وقد مر جوابه فى الترضيح ، ولذا صح أنه من إطلاق الكل على البعض تبعا لفخر الإسلام ، ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور أنه مجاز لأن الموضوع(١) أعم من أن يكون جزءا أو خارجا (ولا يقتضى) أى لا يفيد مدلول الأمر وهو الصيغة أى المادة باعتبار الهيئة (التكرار) أى تكرار الفعل المطلوب لأنها موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة ، ولا تكرار لإطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لادلالة لها إلا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة لوجود الفعل بها ، فاندفع به ماذهب إليه كثير من أنها للمرة وقيل إنها للتكرار أبدا لأنه تكرر فى النهى فعم فوجب فى الأمر ولأنهما طلب . قلنا قياس فى اللغة بدلالة لفظ ، وهو لايجوز وبالفرق بين الأمر والنهى بأن النهى لتركه وتحققه بالترك فى كل الأوقات والأمر لإثباته ويتحقق بمرة ، واقتصر المصنف على نفى التكرار ، وقد جمع بين نفى العموم والتكرار فخر الإسلام فعموم الفعل شموله أفراده ، وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعاله متماثلة فى أوقات متعددة فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع ممايستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة كذا فى التلويح ، وذكر الأكمل فى التقرير أن الظاهر أن المراد بهما شىء واحد لأن العموم لايتصور فى الفعل إلا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لما سيأتى فى طلقى نفسك أن تطليقها نفسها ثلاثا ليس من عموم الفعل (ولا يحتمله) أى التكرار نفى لمذهب الشافعى فإنه قال الأمر لا يوجب التكرار بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة أو متكررا لأنه وإن كان مختصرا من مصدر منكر والنكرة فى الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم . والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى — وإن كنتم جنبا فاطهروا —

---

(١) قوله لأن الموضوع الخ: يعنى قولهم المجاز لفظ أريد به غير ماوضع له أعم من أن يكون جزءا أو معنى خارجا عنه فكان الأوضح أن يقول لأن غير الموضوع ، وقد يقال المجاز موضوع وضعا ثانويا فقول الشارح لأن الموضوع : أى وضعا ثانويا اه .

(أو مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى - أقم الصلاة لدلوك الشمس - (أو لم يكن) نفى لقول من قال إنه لا يقتضى التكرار ولا يحتمله إلا إذا كان معلقا أو مخصوصا . واستشكل بأنه لا أثر للتعليق والتقييد فى إثبات ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح أنه ليس قول أحد من مشايخنا وإنما هو قول من أثبت الاحتمال ونفى الوجوب (لكنه) أى مفهوم الأمر (يقع على أقل جنسه) أى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية (ويحتمل كله) أى كل الجنس من حيث إنه فرد اعتبارى أعنى المجموع من حيث إنه مجموع فإنه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية (حتى إذا قال لها طلقى نفسك أنه يقع على الواحدة) لأنه موجبه (إلا أن ينوى الثلاث) فتقع الثلاث إن طلقت ثلاثا لأنه محتمله فيثبت بالنية (ولا تعمل نية الثنتين) إذا طلقت الثنتين فلا تقع إلا واحدة لأنه ليس موجبا ولا محتملا فهو كما لو نوى الطلاق باسقنى الماء . فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين . قلنا ليس بتفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولذا قالوا : إذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك ثلاثا أو واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع وإنما جعل الواحد تغييرا أيضا لعدم دلالة الصيغة عليه لأنها لمطلق الطلب والمرة ضرورية كما قدمناه (إلا أن تكون المرأة أمة) فيصح تطليقها ثنتين بالنية لأنه كل الجنس فى حقها ، وفرّع الهندى على هذا أيضا أنه لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد أخرى لا يصح لأنه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لأن ذلك كل نكاح العبد وكذا لو قال اشتر لى عبدا لا يتناول أكثر من واحد لأن كل الجنس ليس بمراد لعدم الإمكان فيراد به شراء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بأن قال تزوج لى امرأة لا يملك إلا واحدة ولو نوى الموكل الأربع ينبغى أن يجوز على قياس ما ذكرنا لأنه كل الجنس فى حقه ولكنى ما ظفرت بالنقل انتهى (لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل) أى معنى المصدر (بالمصدر) أى بلفظه فالباء تتعلق بالطلب واللام فى المصدر بدل المضاف إليه : أى بمصدر الأمر (الذى هو فرد) فاضرب مختصر من أطلب منك ضربا هكذا قدّر المصدر منكرا فى التحرير والتلويح . وجوّز فخر الإسلام تقديره معرفا وتعقبه الأكمل بأنه إذا قدر معرفا أفاد العموم ولأنه لا حاجة إلى تعريفه لأن الفعل مركب من الزمان والمصدر واللام لمعنى آخر انتهى ، لكن فخر الإسلام إنما جوزه دفعا لما استدل به الشافعى من احتماله التكرار بجواز تقديره معرفا فإن المعرف للجنس كالمنكر (ومعنى التوحد مراعى فى ألفاظ الوحدان) جمع واحد : كركبان وراكب وإضافتها كإضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما) أى بمكان بعيد عن الفردية والجنسية ، وتعقبه فى التحرير : يعنى بشيئين :

الأول أنه لايلزم اتحاد مدلول الصيغة وأصلها يحتمل فجاز أن يحتمل المختصر مالا يحتمله المطوّل . الثانى أنه يبعد نفى الاحتمال لثبوت الفرق لغة بين أسماء الأجناس المعانى وبعض الأعيان إذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالأعيان المماثلة الأجزاء كالماء والعسل فإذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله انتهى (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب عما استدل به(١) القائل بتكراره إذا كان معلقا أومقيدا فإن التكرار فى مثل هذه الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن الأمر المقيد . وأورد عليه أن السبب مثبت أصل الوجوب والأمر وجوب الأداء وهما غيران . وأجيب بأن تكرار وجوب الأداء لا يكون إلا بتكرار السبب وذكر الأكمل فى التقرير أن الأوجه أن يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدول باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلاث فإن ماتكرر من الأسباب يدل على أن سببه نوع ذو أفراد كثيرة والكل مراد بالأمر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة أفراده فكان المراد الواحد الحقيقى انتهى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فإنه استدل به أيضا نحو — وإن كنتم جنبا فاطهروا — وأجاب عنه فى التحرير بأن الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقا لا بالصيغة وأما غيره كإذا دخل الشهر فأعتق ففيه خلاف والحق النفى(٢) (وعند الشافعى

---

(١) قوله عما استدل به الخ ، يناقضه قوله الآتى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فتأمل .

(٢) قوله النفى : أى نفى التكرار فيه . فإن قلت فكيف نفاه أى تكرر الحكم بتكرر الوصف الذى هو علة الحنفية فى — السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما — فلم يقطعوا فى المرة الثالثة يد السارق اليسرى إذا كان قدقطع فى الأولى يده اليمنى وفى الثانية رجله اليسرى مع أن السرقة علة القطع . وجلدوا فى الزانى بكرا أبدا أى كلما زنى مع أن الزنى علة الجلد . فالجواب أن النص مؤول إذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة وهى غير معمول بها إجماعا بل صرف النص عنه أى عن قطع اليدين إلى واحدة هى اليمنى بالسنة والإجماع وقراءة ابن مسعود : فاقطعوا أيمانهما والقراءة الشاذة حجة على الصحيح على أنا نقول فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع فى الثانية لفوت محل الحكم الذى هو القطع وهو اليمنى فى الثانية بقطعها فى الأولى بخلاف الجلد فإنه يتكرر فى الزنى لعدم فوت محله وهو البدن بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر فى الثانية أقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لأنا نقول لا نسلم ذلك لأنه لامدخل للرأى فيه وقطع الرجل فى الثانية بالسنة ابتداء وبالإجماع كذا فى التحرير وشرحه وهو لتتميم ماذكره الشارح هنا وفيما يأتى :

لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) تكميل لتفريع طلقي نفسك على الخلاف السابق. وحاصله أنه يوجب الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلا نية ويحتمل الثنتين والثلاث عند القائل باحتماله إذا نوى ولا يحتمل العدد عند من نفى الاحتمال، وإن أريد استيفاء الأقوال فإنها تصور في إن دخلت الدار فطلقي نفسك فيمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلاث بلا نية، ثم اعلم أن تفريع طلقي نفسك على هذا الأصل ليس بصحيح وإن فرعه الأكثرون من الحنفية لأن المتفرع تعداد الأفراد لا التكرار ولأن الطلاق يتعدد والفعل واحد في التطليق ثنتين أو ثلاثا فتعداد الأفراد لازم للتكرار أعم[1] فلا يلزم من ثبوت التكرار[2] أو احتماله ثبوته إلا في ضمن التكرار، ولا من انتفائه انتفاؤه فالحق أن طلقي نفسك متفرع على مسألة أخرى هي أن صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض لأفراد مفهومها عندنا خلافا للشافعي كما أفاده في التحرير وبهذا ظهر أن العموم لا يفارق التكرار وهو ما وعدنا به، وفرعوا على أن المصدر لا يحتمل التعدد لو حلف لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه، ولو نوى مياه الدنيا صح فلا حنث أبدا لأنه كل الجنس ولو نوى كوزا لا يصح (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد) كقوله تعالى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ فإنه دال على المصدر، وهو سرقة وهو فرد لا يحتمل العدد المحض (حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأنه لو أريد كل السرقات لم يقطع إلا بعدها ولا يعرف إلا بموته وهو منتف إجماعا فتعين الفرد الحقيقي (وبالفعل الواحد لا نقطع إلا يد واحدة) وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا فلم تبق اليسرى مرادة فلا تقطع أبدا وإنما تقطع رجله اليسرى في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها أصلا بل يحبس إلى أن يموت، وتحقيقه أن النص مؤول إذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة صرف[3] عنه[4] إلى واحدة هي اليمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والإجماع فظهر أن المراد انقسام الآحاد على الآحاد: أي كل سارق

---

(١) قوله أعم: أي أعم من التكرار لصدقه أي التعدد مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته أي التكرار لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا يلزم من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد إذ لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم لأن الأعم ينفرد وحده كما لا يلزم من نفي الإنسانية نفي الحيوانية لانفرادها في الفرس مثلا اهـ.

(٢) قوله فلا يلزم من ثبوت التكرار الخ لعل فيها تحريفا من الناسخ أو سهوا من الشارح، وعبارة التحرير التي هي الأصل فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته: أي التكرار ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد اهـ.

(٣) قوله صرف: أي النص. (٤) قوله عنه: أي عن قطع اليدين.

اقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق (١) عليه فلو فرضت السرقة علة لم يتكرر الحكم بتكرارها للتعذر لفوت محل الحكم فى الثانية بخلاف الجلد فى الزنا لبقاء المحل وهو البدن، وقيد اسم الفاعل بكونه دالا على المصدر لأن اسم الفاعل علما كالحارث لا دلالة له على المصدر وقد عدل فى التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل واستنبطها من مصدر اقطعوا وهو القطع ظنا أن اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع . وجوابه أن المراد وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلا كذا فى التلويح .

﴿ تنبيه ﴾ إذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هى المطلوبة وهو المختار لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع وذكر العضد أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شىء وبشرط لا شىء ولا بشرط شىء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هى هى لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات انتهى وتمام تحقيقه فى حاشية للتفتازانى ورجح فى المواقف أن الماهية المطلقة وهى الماهية لا بشرط شىء لها وجود فى الخارج لأن الأعم موجود فى الأخص كإنسان فى زيد (وحكم الأمر نوعان) أى وصفة المأمور به فهو تقسيم للحكم الشرعى أعنى الواجب بالأمر فالحكم بمعنى الوصف والأمر بمعنى المأمور به وليس هو تقسيما لنفس الحكم كما أشار إليه الأكمل وإنما لم يذكر الإعادة كغيره لأنها وإن كانت واجبة لكن لا بالأمر والكلام فيما وجب بالأمر وهى جابرة بمنزلة سجود السهو وعرفها فى التحرير بأنها فعل مثل الواجب فى الوقت لخلل غير الفساد وعدم (٢) صحة الشروع وتقييده بالوقت ينفى الإعادة خارجه وقد أوضحناه فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق (أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) أى إيقاع الحالة المخصوصة التى ثبت بالأمر لزوم إيقاعها على المكلف، وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الأداء الثابت بالخطاب هو لزوم إيقاع تلك الحالة والأداء المتعلق باختيار المكلف إيقاعها فالمراد بالتسليم الإيقاع وبعين الواجب بالأمر الحالة المخصوصة، وقول صاحب التلويح المراد بالثابتة بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم

---

(١) قوله المطلق وهو أيديهما عليه على أى المقيد وهو اليمنى .
(٢) قوله وعدم : أى وغير عدم الخ .

إثباته بالأمر لاماعلم لزوم ثبوته بالأمر وهذا لأن لزوم الإثبات وجوب الأداء وهو بالأمر ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب . والحاصل أن الحالة المخصوصة تتصف بنفس الوجوب نظرا إلى لزوم وقوعها وتتصف أيضا بوجوب الأداء نظرا إلى لزوم إيقاعها فالموصوف بهما واحد بالاعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالموجودة فى نظر الشرع لايلزم اتصاف المعدوم بالأمر الموجود لكن الوقوع لما كان أثر الإيقاع فالقول بلزوم الوقوع دون لزوم الإيقاع كما فى المعذور مشكل كذا ذكره يحيى السيرامى وقيد بالعين احترازا عن تسليم المثل كما سيأتى ، وقيد بالواجب لإخراج النفل فلا يتصف بالأداء والقضاء وعبر فى التوضيح بالثابت قال ليشمل النفل بخلاف القضاء فان الكل عبروا بالواجب لأنه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك وأما إذا شرع فيه فأفسده فقد صار واجبا فيقضى كذا فى التلويح مع أن الفقهاء أطلقوا القضاء على ما ليس بواجب فقال فى الكنز وقضى التى قبل الظهر فى وقته قبل شفعه فإن كان ذلك الإطلاق حقيقيا فيعبر بالعبادة بدل الواجب كما أشار إليه فى التحرير ، والمراد بالواجب هنا مايعم الفرض أيضا وهو اللازم وهو أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر أو ماهو فى معناه كقوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت ـ ولم يعتبر المصنف التقييد بالوقت ليعم أداء الزكاة والأمانات والنذور والكفارات مما ليس بموقت . وحاصل التعريف أن الأداء فعل الواجب بالأمر ولو قال كغيره فعل الواجب فى وقته المقيد به العمر وغيره(١) لكان أولى ليكون قوله فى وقته مخرجا للقضاء بناء على أنه عين الواجب أيضا كما سيأتى ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان أولى لأنه بالتحريمة فقط فى الوقت يكون أداء وبركعة عند الشافعى فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب فى الوقت لكونه أداء كما أفاده فى التحرير (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أى بالأمر ففرق بينهما بأن الأداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا إنما يتجه على القول بأن القضاء لم يجب بالأمر الأول وإنما وجب بأمر جديد لأنه حينئذ مثله لاعينه وأما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب أيضا لكن الأداء فعله فى وقته والقضاء فعله بعده كما أفاده فى التحرير وقد ناقض المصنف نفسه لأنه صحح أنه بالأمر الأول وعرفه بما يفيد أنه بأمر جديد ، وإذا كان القضاء فعله بعده ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد من السنن والمقيد كصلاة الكسوف وكذا فعل الحج بعد إفساده ليس قضاء حقيقة إذ ليس بعده ، وتسمية الفقهاء له قضاء مجاز ، وتضييقه (٢) بالشروع (٣) لا يوجب كونه قضاء

---

(١) قوله العمر وغيره : أى غير العمر وهو بيان الوقت المقيد به اهـ .

(٢) قوله وتضييقه : أى وقت الحج اهـ .

(٣) قوله بالشروع فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره إلى عام آخر .

كالصلاة (١) بعد إفسادها (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازا) أى مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشىء إلى من يستحقه وفى إسقاط الواجب كقوله تعالى - فإذا قضيتم مناسككم - أى أديتم وقولك أديت الدين، قيدنا بالشرعى لأنه بحسب اللغة القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام والأداء مجاز فى تسليم المثل لأنه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا فى التلويح (حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) تفريع غير صحيح ولذا تركه فى التوضيح لأن الكلام فى إطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وإن ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه حينئذ أراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه وأما جوازه فباعتبار أنه أتى بأصل النية ولكنه أخطأ فى الظن والخطأ فى مثله معفو كما أفاده فى الكشف (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين) يعنى يجب بالأمر الأول وهو المختار عندنا (خلافا للبعض) أى لبعض أصحابنا فلا ينافيه أنه قول أكثر الأصوليين فعندهم الأمر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة ولو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء ولكان بمثابة صم إما يوم الخميس وإما يوم الجمعة فكانا سواء (٢) وللمختار مقتضاه أمران الصوم وكونه فيه فإذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاؤه الصوم لا فى الجمعة ولا غيرها وإنما يلزم ماذكر لو اقتضاه فى الجمعة نعم لو اقتضى فواته (٣) ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته سقط (٤) المعارض الراجح (٥) وهو بعيد (٦) إذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغاية تقييده به لزيادة المصلحة فيه، وقولهم لو لم يكن الوقت قيدا فيه داخلا فى المأمور به لجاز التقديم مندفع بأن الكلام فى الواجب ولا واجب قبل التعلق كذا فى التحرير. واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ أو ما صدقا عليه وهو شىء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى التركيب من الجنس والفصل

---

(١) قوله كالصلاة : أى فى الوقت ثانيا بعد إفسادها اه.

(٢) قوله فكانا سواء: أى فى كونهما أداء وحينئذ فلا يعصى بالتأخير شرح التحرير.

(٣) قوله فواته : أى الأداء اه.

(٤) قوله سقط : أى سقط الواجب بالكلية اه.

(٥) قوله للمعارض الراجح ، وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته.

(٦) قوله وهو بعيد : أى اقتضاء فواته ذلك بعيد.

وتمايزهما فى العقل أو فى الخارج كذا ذكر العضد . وحاصله أن اختلافهم هنا مبنى على اختلافهم فى أصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أو شىء واحد واختلافهم فى هذا الأصل ناظر إلى اختلافهم فى أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل وإن قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا ذكره التفتازانى فى حاشيته وبه يترجح قول بعض أصحابنا وذكر الأكمل فى شرح ابن الحاجب والحق أن كونه قضاء يقتضى بأن تكون نسبته إلى الأمر الأول أنسب ، ولا يخفى على المتأمل المنصف انتهى . واختلفوا فى ثمرته فقيل فى الصيام المنذور المعين يجب قضاؤه على المختار لا على قول البعض وقيل القضاء اتفاق فلا ثمرة له فى الفروع فنسنده إلى الأمر الأول وهم مطالبون بالأمر الجديد ولا يمكنهم القياس على الصلاة فإن القياس مظهر لا مثبت فرجع إلى الأمر الجديد ، ومحل الاختلاف القضاء بمثل معقول أما بمثل غير معقول فبأمر جديد اتفاقا وأشار بقوله بما يجب به الأداء إلى أن الكلام فى الأمر لا فى السبب ، وبه سقط ما قيل إن الوقت إذا ضاق كان الجزء الأخير هو السبب وإذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب ومع ذلك فالباقى بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الأداء لأن الأداء بعده ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع (وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) جواب عما نوقض به الأصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه فإنه يجب بصوم جديد ولم يوجبه النذر فكان القضاء بغير ما أوجب الأداء وإلا فيبطل كقول أبى يوسف والحسن ، وتقرير الجواب أن النذر أوجب صوما مقصودا وامتنع ظهوره بخصوص ذلك المانع وهو شرف الوقت فعند عدمه ظهر أثره فلزم أن لا يقضى فى رمضان آخر ولا فى واجب سوى قضاء رمضان الأول لأنه خلف عنه وقد جعلوا السبب الأول هنا النذر مع أن الكلام فى الأمر . وجوابه(١) أن كون السبب النذر كفاية عن وجوبه

---

(١) قوله وجوابه الخ ، أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسألة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا فى إيجاب الشارع تلويح يعنى أن لهذا البعض أن يجيب بأن الدليل الآخر هو القياس على الصلاة المفروضة فى الصلاة المنذورة فقد قال عليه السلام «فإذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها» وعلى الصوم المفروض فى الصوم المنذور فقد قال تعالى ـ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ـ =

بالنص الدال على وجوب المنذور تعبيرا باللازم عن الملزوم وشهر رمضان بالإضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره فى الكشاف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر فى كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان كذا فى التلويح (والأداء أنواع) تقسيم له مع التعميم فى المعاملات والعبادات . وحاصل ماذكره فخر الإسلام هنا أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة ، ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر ، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة ، ثم كل من الستة إما أن تكون فى حقوق الله أو حقوق العباد فتصير اثنى عشر قسما وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرا بين النفى والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما ، ولو قال المصنف الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وإما شبيه بالقضاء لكان أظهر كما لا يخفى (كامل) وهو كما قدمنا أن يؤدى بجميع الأوصاف المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات (وقاصر) وهو أن يخل بشىء من المكملات (وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة) مثال للكامل يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح وإلا فالجماعة فى غيرها صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة والمراد أن يؤدى كلها بجماعة ليكون كاملا (والصلاة منفردا) مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق وقال فى التوضيح والمسبوق منفرد يعنى فيكون أداؤه قاصرا ، لكن اختلف فى محل قصوره ، فقيل إنه فيما سبق فقط لا فى كل صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق منفرد فيما يقضى إلا فى أربعة كما ذكر فى التبيين : أى فيما يؤديه بعد فراغ الإمام فإطلاق القضاء مجاز ، ويلزم منه أن بعض المؤدى بالجماعة أداؤه كامل ، وقيل القاصر أداء الصلاة كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا فهو فى صلاة المنفرد أزيد منه فى صلاة المسبوق ولعله الأوجه لفوت المكمل فى بعضها فاتصفت كلها بالقصور ، وجزم الأصوليون بأن مايقضيه هو البعض الأول والفقهاء فصلوا

= اعتبارا لما هو واجب بإيجاب العبد بما هو واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء . وأما ماقيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ففيه تأمل فليتأمل شرح التحرير .

فقالوا إن مايقضيه أول صلاته فى حق القراءة وآخرها فى حق التشهد، وبنوا عليه أحكاما مذكورة فى فتح القدير وغيره (وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام) مثال للأداء الشبيه بالقضاء ففعله أداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه مع الإمام فهو يقضى ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة فى حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع أداءه فى هذه الحالة كالأداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام حكما ولذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولو تبدل اجتهاده فى القبلة إلى غير مجتهد الإمام بعد فراغ الإمام تفسد كالمقتدى حقيقة وانعكست الأحكام المذكورة فى المسبوق لكونه منفردا وإنما لم يسجد اللاحق لسهو إمامه معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم لما ذكرنا فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق ولما كان أداء باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيها بالقضاء لاقضاء شبيها بالأداء وقد عرّف الأصوليون المسبوق بمن لم يدرك أول صلاة الإمام: أى الركعة الأولى من صلاته واللاحق بمن أدرك الأول وفاته الباقى بعذر، ويرد عليه المسبوق اللاحق فالأولى أن يعرف اللاحق بأنه من فاته شىء من صلاة إمامه بعد مادخل معه ليشمله كما فى فتح القدير ويرد عليه أيضا المقيم لو اقتدى بالمسافر فإنه بعد سلام الإمام لاحق ولذا ثبتت أحكام اللاحق فى حقه من أنه لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدى به كما ذكره قاضى خان وغيره مع أنه مافاته شىء من صلاة الإمام إلا أن يقال إنه ملحق به لأنه مقتد تحريمة لا فعلا كاللاحق لا أنه من أفراده حقيقة ولم يتعرض الأصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله أداء قاصر أو شبيه بالقضاء، وكلام الفقهاء يقتضى أن يكون قضاؤه لما سبق به أداء قاصرا فيتغير فرضه بنية الإقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاؤه لما فاته بالعذر شبيها بالقضاء فلا يتغير فرضه فيه لأنهم قالوا فيمن فاتته الركعة الأولى ثم اقتدى ثم نام فى الثلاثة ثم استيقظ فيه بعد فراغ الإمام أنه يبدأ فى القضاء بالركعات الثلاث التى نام فيها على سبيل الوجوب عندنا ثم بما سبق به وهى الأولى فيأتى بركعة لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم يقوم فيأتى بركعة لا يقرأ فيها لأنها ثانية ثم بأخرى لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم بأخرى يقرأ فيها ويقعد للختم كما فى فتح القدير (حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) يعنى لو كان مسافرا مقتديا بمسافر فيبنى على ركعتين باعتبار أنه قضاء والقضاء لا يتغير أصلا لا بالإقامة ولا بالسفر فهو تفريع على كون فعله شبيها بالقضاء، وتعقبه الهندى بأنه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه إلى الأربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضى فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس أولى احتياطا لأمر العبادة ورد بأنه لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون إهدارا لجهة القضاء بالكلية.

واعلم أن عدم التغير بنية الإقامة مفرع فى كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبزازية على كون اللاحق له حكم المقتدى وهو مشكل لأن المقتدى حقيقة وهو المدرك يتغير فرضه بنية الإقامة كما فى الخلاصة، والصواب ماعلل به فى الخلاصة من أن اللاحق فى الحكم كأنه خلف الإمام فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير فى حق الإمام فكذا فى حق اللاحق بهذا المعنى انتهى، ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الإمام لأن فعل اللاحق قبل فراغ الإمام ليس شبيها بالقضاء ولذا يتغير فرضه بنية الإقامة كما فى التوضيح فهو كما لو نواها فى أثناء صلاته ثم خرج الوقت، والأول كما لو نواها بعد خروج الوقت فى أثنائها، ولو حذف المصنف النية . وقال حتى لا يتغير بالإقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلا نيتها وقيد الإقامة فى موضع صالح لها ولذا قال فى التنقيح ثم أقام وقال فى التوضيح إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة فى غير مصره، وإنما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما فى أكثر كتب الأصول للعلم به لأن القابل للتغير فرض المسافر : وأما كون الإمام مسافرا فلأن الإمام لو كان مقيما لزم المسافر المقتدى الإتمام بالتبعية فلا يتصور فيه التغيير بالإقامة مادام مؤتما وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور أنه إذا تكلم بطلت وخرج عن كونه لاحقا فلا يكون موضوع المسألة فلا يحتاج إلى إخراجه، وقيد باللاحق لأن هذا المسافر لو كان مسبوقا تغير فرضه بنية الإقامة بعد فراغ الإمام لأنه ليس شبيها بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لأنه منفرد فيما يقضى كما قدمناه ، ومما يوضح الفرق بينهما ما فى الأيمان لو علق العتق بصلاة الجمعة مع الإمام لم يحنث إذا كان مسبوقا ، ولو لاحقا حنث كالمدرك كذا فى الكشف (ومنها) أى من أنواع الأداء فى حقوق العباد، ولو قال وكذلك فى حقوق العباد لكان أظهر لأن المراد أن الأداء ثلاثة فى حقوقهم أيضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء (رد عين المغصوب) مثال للأداء الكامل والمراد رده على الوصف الذى ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب بأوصافه، ولو قال تسليم عين الحق ولو حكما لكان أولى وأفود ليشمل رد المغصوب وتسليم المبيع على مشتريه على الوصف الذى وردا عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه، وهو فيهما عين الواجب حكما إذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشارع جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لأن الديون إنما تقضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشرع جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكما ومثل له حقيقة إلا القرض فإنه مثل حقيقة وحكما

لعدم الضرورة لأن ردالمقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلا، وأماما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير ماثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق، وقد صرح فخر الإسلام وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل كذا فى التلويح، وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه مفسدة من جهة الأحكام فإنه على ما قرره من أن المؤدى عين شرعا لم يبق فى ذمة المديون شىء فيلزم أن رب الدين لو وهبه الدين بعد قضائه أو أبرأه براءة إسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين شئ والمنقول فى الذخيرة فى البيوع أنه يصح ويلزم رب الدين أن يرد ماقبضه معللا بأن الدين باق فى ذمة المشترى بعد القضاء لأنه لم يقض عين الواجب حتى لا يبقى فى الذمة إنما قضى مثله فبقى مافى ذمته على حاله إلا أن المشترى لا يطالب به لأن له على البائع مثل ذلك بالقضاء، فلو طالب البائع المشترى بالثمن لكان للمشترى مطالبته أيضا فلا تفيد مطالبة كل منهما فعلم أن الثمن باق فى ذمة المشترى بعد القضاء انتهى، وهو يقتضى أن قضاء الدين ليس بأداء أصلا إذ لو كان أداء لسقط الواجب به، وقد اتفق الأصوليون على أنه أداء وقد صرح الفقهاء فى كتاب الوكالة أن الوكيل بقضاء الدين وكيل بالمبادلة وفرّعوا عليه أنه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين، وقد صرح الولوالجى فى فتاواه بأن الوكيل بقبض الدين لو أقرّ به بعد موت موكله لا يقبل إلا ببينة لأنه إقرار بما يوجب الضمان على الميت لما فيه من المبادلة فهذا كله يقتضى أنه أداء، والحق أن فيه معنى أخذ عين الحق ومعنى المثلية وهى المبادلة والأصوليون نظروا إلى الأول، والفقهاء تارة نظروا إلى الأول بدليل جواز الأخذ بلا قضاء ولا رضاء إذا كان من جنس حقه وبدليل أن للشريك مشاركة الشريك فى المقبوض، وتارة نظروا إلى الثانى كما فى الوكالة وصحة الإبراء والهبة عملا فى كل موضع بما يناسبه بخصوص دليل فلا إشكال، والله سبحانه الموفق (ورده مشغولا بالجناية) مثال للأداء القاصر ولو قال وتسليمه لا على الوصف الذى وجب تسليمه عليه لكان أولى ليشمل ماسبق من الأقسام الغصب والبيع والصرف والمسلم فيه وليشمل تسليم العين معيبا بأى عيب كان من جناية أو دين أو حبل أو مرض أو زيافة فى الدين، وفائدة كونه أداء أنه لو هلك فى يد مالكه برئ الدافع حتى فى الزيوف إذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه، وخالف أبو يوسف فقال له أن يرد مثل المقبوض ويرجع بالجياد واعتمده المشايخ فى الفروع استحسانا لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع

الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثله وفائدة قصوره أنه لو تلف عند مالكه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده، فلو بيع فى الدين أو قتل بتلك الجناية أو دفعه إلى وليها ففى الغصب يرجع عليه بالقيمة وفى البيع يرجع المشترى على البائع بالثمن وكذا إذا رد المغصوبة حاملا فولدت وماتت فعند الإمام الشغل بالجناية فى البيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشترى بكل الثمن، بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وبهذا التقرير علمت أن محل الخلاف فى الشغل بالجناية دون الدين وفى البيع دون المغصوب كما لا يخفى، وفائدة الاختلاف أيضا تظهر فى مسائل مذكورة فى آخر خيار العيب من التبيين، وأطلق فى الجناية فشمل القتل وقطع الطريق والردة والنفس والطرف كما لو سرق عند البائع فقطعت يده عند المشترى فإن له أن يرده ويسترد الثمن (وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) مثال للشبيه بالقضاء، وفى عبارته تساهل، فإن الإمهار ليس من الأداء أصلا وإنما التسليم هو الأداء، فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان أولى، وكذا لو قال بعد ملكه لكان أولى لأنه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية شبيه بالقضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة، وهو حديث بريرة «هو لها صدقة ولنا هدية» وزاد صدر الشريعة وبالمعقول وقرره بما حاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشىء ومن وصف مملوكيته، لأن الشىء الذى حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين، وبحله للبعض الآخر إنما هو الشىء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء، وتعقبه فى التلويح بأن لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشىء بقيد المملوكية، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات، وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد، فالأولى التمسك بالسنة انتهى.

وقد يقال إن كلا من الاعتبارين عقلى صحيح: لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه السنة، فكان متعينا فبطل الآخر (حتى تجبر على القبول) تفريع على كون التسليم أداء لأنه عين حقها، وأشار إلى أنه يجبر أيضا على الأداء إذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح، وبهذا القيد اندفع ما أورد عليه من أنه لو باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم إجازة المستحق بخلاف النكاح لا ينفسخ (وينفذ إعتاقه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيها بالقضاء، ولو قال وينفذ تصرفاته قبل تسليمه دونها لكان أولى، إذ لا فرق بين العتق والكتابة والبيع والهبة

وغيرها ولم ينقض مايقبل النقض كالبيع لحقها ؛ لأنه لو نقض لبطل حقه لا إلى خلف ولو لم ينقض لبطل حقها إلى خلف وهو القيمة ، والإبطال إلى خلف أهون بخلاف تصرف المشترى فى الدار المشفوعة فإنه ينقض لحق الشفيع ، لأنه وإن بطل حق المشترى بطل إلى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض لبطل حق الشفيع لا إلى خلف وأما الراهن إذا تصرف فإنه لا نقض وإنما يؤخر النفاذ لحق المرتهن إذ لا ضرر كذا فى الكشف ، وأشار بكون تسليم العبد شبيها بالقضاء إلى أن العبد مثل المسمى حكما ، فيتفرع عليه أنه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه ثانيا لا يعود حقها فى العين فلا يجبر على التسليم ولا هى على القبول لانتقال حقها إلى القيمة بالقضاء ، ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها إذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف المسألة بكون المهر المسمى إياها كما فى التنقيح لعدم الفائدة بذلك التقييد كما لا يخفى (والقضاء أنواع) يعنى كالأداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان أولى كما تقدم (بمثل معقول) وهو أن يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) أى غير مدرك بالعقل لا أن العقل ينفيه ، وقدمنا أن المعقول يطلق على مافهمته بعقلك وهو المراد هنا (وما هو فى معنى الأداء كالصوم للصوم) مثال للقضاء بمثل معقول ، وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام فى التحرير مع أنا قدمنا عنه أن كون القضاء مثلا إنما يتجه على أنه بأمر جديد ، وأما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين أن تكون هذه العبارة مبنية على القول الضعيف أو يكون ذلك مجازا ولم أر من نبه عليه هنا (والفدية له) أى للصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لأنا لا نعقل المماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن معنى الصوم إتعاب النفس بالإمساك ومعنى الفدية تنقيص المال وإن كان بينهما مماثلة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم إلى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكنا لم نعقلها فأثبتناها إما بالنص أو الإجماع ، والفدية لغة الفداء كما فى ضياء الحلوم ، وفى الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى ـ ففدية طعام مسكين ـ أى هى قدر طعام مسكين كما فى الجلالين ، وعند الفقهاء التمكين من طعام مسكين لأن الأحكام لا تتعلق إلا بالأفعال وإنما عبرنا بالتمكين دون التمليك لما أن الإباحة كافية فيها وهى أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر ، وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من برّ أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير أو قيمة ذلك . ولو قال والفدية له عند العجز عنه عجزا مستمرا إلى الموت لكان أولى ، ولذا قال فى الهداية : ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز انتهى : أى هنا لا فى كل خلف فلا يرد التيمم فإنه خلف ولا تبطل الصلوات المؤداة به إذا قدر على الأصل . ثم اعلم أن الفدية إنما تكون خلفا عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان

والمنذور المعين ، أما صوم الكفارات فلا تكون الفدية خلفا عنه فى حق الشيخ الفانى لأنه بدل عن غيره والبدل لايكون له بدل كما عرف فى فتح القدير (وقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع) مثال للقضاء الشبيه بالأداء فإنه قضاء باعتبار فوت موضعها وهو القيام شبيه بالأداء باعتبار أن للركوع شبه القيام باعتبار بقاء الاستواء فى النصف الأسفل ولو زاد لمدرك الإمام فيه مادام راكعا لكان أولى لأن الإمام إذا سها عنها فركع ثم تذكر لا يأتى بها فيه بل يعود إلى القيام اتفاقا لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهته حتى لو كان المسبوق يرجو إدراكه فيه لو أتى بها قائما فإنه يأتى بها قائما كذا فى الكشف ، وإنما شرطنا بقاء الإمام راكعا لأنه إن رفع الإمام رأسه سقط عنه مابقى من التكبير تقديما للمتابعة المفروضة على الواجب والقومة لم تكن محلا له لا أداء ولا قضاء لأنها للفصل وقيد بالركوع لأنه لو أدركه فى القومة لايقضيها فيها لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها كذا فى فتح القدير وقد علم من هذه المسألة أن المسبوق يقضى الأذكار قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل وقد صرحوا به وقالوا إنه يكبر برأى نفسه لأنه منفرد فيما يقضى وقالوا إنه لا يرفع يديه هنا تقديما لسنة الوضع على الركبتين لأنه فى محله على سنة الرفع لأنه فى غير محله ، وقيد بالعيد لأنه لا يأتى بتكبيرة الافتتاح والركوع فيه (ووجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط) جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية قضاء بمثل غير معقول فإنه يقتضى أن مالايعقل له مثل لايقضى إلا بنص وقد قالوا بذلك فى الوقوف بعرفة ورمى الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الأركان فإنها لا تقضى لعدم النص ، وخالفوا ذلك فى صلاة الشيخ الفانى العاجز عنها فأوجبوا الفدية لها عند الإيصاء بها ولا نص إنما النص فى الصوم وهو غير معقول فلا تقاس عليه ، وتقرير الجواب أن الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لأن المعنى المؤثر فى إيجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها . ولذا قال(١) محمد فى الزيادات فى فدية الصلاة تجزئه إن شاء الله تعالى كما قال فى تبرع الوارث بالإطعام للصوم والصلاة بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء كذا ذكر الأصوليون فمنعوا الإلحاق بالشيخ الفانى دلالة وقياسا وخالف الفقهاء فقالوا بالإلحاق دلالة فإنهم ألحقوا به من مات وعليه صيام أو صلاة وقد أوصى بالإطعام فإنهم قالوا بالوجوب على الولى ونصرهم فى فتح القدير بأن

---

(١) قوله ولذا قال محمد الخ : أى ولو كان بالقياس لما علقه بالمشيئة كما فى سائر الأحكام الثابتة بالقياس اهـ .

كلام الأصوليين إنما يصح فى علة غير منصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدإ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة وقد قال تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - أى لا يطيقونه انتهى : وجوابه أنه لم يقع الاتفاق على أنها فى العاجز فإن بعض المفسرين ذهب إلى أنها فى القادر وأنها منسوخة وأن وجوب الفدية على العاجز بالإجماع لا بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعا خصوصا قد رجح القول بأنها فى القادر حتى قال الزاهدى إن كونها فى العاجز غير صحيح لقوله بعده - وأن تصوموا خير لكم - ومثله لا يقال فى حق العاجز ، واللام فى الفدية للعهد الذكرى فيفيد أن كل صلاة كصوم يوم وهو الصحيح ويؤدى عن كل وتر فدية لأنه فرض عند الإمام كذا فى غاية البيان :

واعلم أن الاعتكاف كالصلاة والصوم ، فلو أوجب على نفسه اعتكافا ثم مات أطعم عنه وليه لكل يوم نصف صاع كما ذكره الولوالجى ، فلو قال فى الصلاة والاعتكاف لكان أفود . وأما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فمذكور فى كتابنا [البحر الرائق] (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) فإن وجوبه للاحتياط لا بالقياس لأن الأصل فى العبادة المالية التصدق بالعين إلا أنه نقل إلى الإراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون فى الوقت فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا . فلهذا إذا جاء العام الثانى لم ينتقل إلى التضحية ، لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم لم يبطل بالشك كذا فى التنقيح ، وأشار المصنف بالقيمة إلى أن التصدق بالعين جائز بالأولى لأنه الأصل والقيمة مثلها كما فى المحيط ، وسوى بينهما فى فتاوى قاضى خان فقال له دفع العين أو القيمة ؛ وذكر الولوالجى : إذا دفعها حية أحسن من دفع القيمة وأطلق فشمل الغنى والفقير لكن فى الفقير لا بد من الشراء بنية الأضحية أو نذرها ؛

والحاصل أن المعينة بالنذر للأضحية إذا فات وقتها يتعين التصدق بعينها حية فإن استهلكها فبقيمتها غنيا كان أو فقيرا المعينة بالشراء لها كذلك غنيا كان أو فقيرا على الصحيح كما فى البدائع فدخل تحت كلام المصنف المعينة مطلقا حالة الاستهلاك وما يجب على الغنى ، وقيد بفوت أيامها لما فى التنقيح ، وأراد بالقيمة قيمة شاة تجزئ فيها ، وأشار بالقيمة إلى أن الإراقة بعد أيامها لا تكفيه ؛ فلو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزيه ذلك إن لم ينقصها اللحم وإن نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا يأكل منها فإن أكل تصدق بقيمته كما فى البدائع . وأشار بوجوب القيمة إلى أن عليه الإيصاء بالقيمة من ثلث ماله كما فى الزكاة كذا فى البدائع (ومنها) أى من أنواع القضاء بيان له

فى حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) مثال للقضاء بمثل معقول كامل فإنه مثل له صورة ومعنى . والمثلى : هو المكيل والموزون والعددى المتقارب وغير ذلك القيمى ومنه المثلى المختلط بخلاف جنسه : كالحنطة المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذى فى تبعيضه ضرر كالأوانى من النحاس كما ذكره الزيلعى (وهو السابق) أى الكامل وهو السابق على القاصر لأنه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل فلا يجبر على أخذ القيمة فى المثلى كما لا يجبر على أخذ المثلى حالة قيام العين (أو بالقيمة) مثال للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه ، ولو أخر قوله : وهو السابق لكان أولى ، لأن السابق لا يكون إلا بمسبوق ، ولم يذكره قبله وإن ذكره بعده وهو القيمة . وقد قدمنا أن الأقسام اثنا عشر ، وقد صارت ثلاثة عشر باعتبار أن القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد كامل وقاصر . وقد جعلها بعضهم أربعة عشر قسما باعتبار أن القضاء بمعقول فى حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة ، وقاصر كقضائها منفردا ، ورد بأن الثابت فى الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة ، فالقضاء بجماعة أو منفردا إتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل كذا فى التلويح .

ثم اعلم أن مقتضى الأصول أن يكون المغصوب فى كلامهم هذا بمعنى المثلى إذا هلك وأن ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل ، وضمانه بالقيمة فيما إذا انقطع قضاء قاصر لا يصار إليه إلا عند العجز ، ولا يجبر على قبوله لو رضى بالصبر إلى وجود المثلى : وأما إذا غصب قيميا ثم هلك فإن أداء القيمة قضاء كامل فإن الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به فى الكشف فلا يكون المغصوب القيمى داخلا تحت عبارتهم هنا أصلا ، وما فى التنقيح من قوله : وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق فى الصورة وقد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولأنه يجبر على قبول القيمة فى القيمى فكيف يكون قضاء قاصرا ، ولم أر من نبه عليه (وضمان النفس والأطراف بالمال) مثال للقضاء بمثل غير معقول لأنا لا نعقل المماثلة بين الآدمى والمال لأن الآدمى مالك والمال مملوك وضمانهما به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولى القتيل العمد بين القصاص وأخذ الدية ، وإنما شرع عند عدم احتماله منة على القاتل بأن سلم نفسه وعلى القتيل بأن لم يهدر بالكلية كذا فى التنقيح .

واعلم أنا وإن قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولى القتيل الدية قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه من الهلاك كما ذكره الحدادى (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) مثال للقضاء الشبيه بالأداء ، والمراد بالأداء

التسليم لا مقابل القضاء فلا يحتاج أن يجعل من قبيل إطلاق الأداء على القضاء مجازا . أما كون تسليمها قضاء فلأنه مثل الواجب لاعينه لأن المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط أداء . وأما كونه شبيها بالأداء من جهة الأصالة بناء على أن العبد لجهالة وصفه لايمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كأن العبد خلف عنه (حتى تجبر على القبول) أى قبول القيمة (كما لو أتاها بالمسمى) فإنها تجبر على قبوله فأفاد أن الزوج مخير بين دفع القيمة أو الوسط ، لأن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب المسمى كما لو أمهر معينا وبالنظر إلى الثانى تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشيئين فيخير الزوج فأيهما أدى تجبر المرأة على قبوله وأراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس معلوم الوصف فيدخل تحته كل قيمى ومثلى كذلك فلو تزوجها على مكيل أو موزون وبين جنسه دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته . فالحاصل أن تسمية مجهول الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيخير وتجبر ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير (وعن هذا) أى لأجل أن المثل الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة فى القطع ثم القتل) أى فى قطع شخص يد غيره ثم قتله (عمدا للولى فعلهما) أى القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر (وخالفاه فى الأول) وهو القطع لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجبه فى موجب القتل إذ القتل أتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى أما من حيث الصورة فى إجزاء الفعل فلا (١) وإنما يدخل ضمان الجزء فى الكل فيما هو جزاء المحل وهو الدية وإنما لا يجب (٢) بتلك الضربات لأنه لا قصاص فيها . وحاصل وجوه المسألة ستة عشر لأنهما إما أن يصدرا عن شخص أو شخصين ، وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده ، وفى الكل لا يتداخلان عنده إلا الخطأين قبل البرء فدية واحدة ، ومحل الاختلاف فى عمدين من واحد قبل البرء فهى ثلاثة قيود ذكر المصنف منها العمد وترك قيدين (ولا يضمن المثلى بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفريع على سبق الكامل لأن التضييق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمى لأن وجوب قيمته بأصل السبب فتعتبر يوم الغصب ، وبهذا ظهر ضعف قول أبى يوسف إن المعتبر يوم الغصب فيهما ،

---

(١) قوله فلا ، لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ماهو جزاء للفعل وهو القصاص .

(٢) قوله وإنما لا يجب : أى القصاص اهـ .

وقول محمد يوم الانقطاع وحده أن لا يوجد فى السوق الذى يباع فيه، وإن كان يوجد فى البيوت أراد بيوم الخصومة وقت القضاء كما وقع التعبير به فى أكثر الكتب (وقلنا المنافع لا تضمن بالإتلاف ، والقصاص لا يضمن بقتل القاتل ، وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) ثلاث مسائل متفرعة على أن ما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص كما فى التنقيح وإنما لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق . الأولى لا تضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوّم بلا إحراز ولا إحراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض والاتفاق على أن نفى القضاء بالكامل لو وقع كالحجر على كميات متساوية وورود العقد عليها لتحقق الحاجة ، ولم ينحصر دفعها بالقضمين بل الضرب والحبس أو لأن المعقود عليه العين لا المنافع وفى التلويح والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبى حنيفة والملكية عند الشافعى ، قيد بالإتلاف ليعلم الحكم فى الإمساك من غير استعمال بالأولى وقد قالوا الفتوى فى غصب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال بالضمان كما فى البزازية وغيرها ويدخل تحته السكنى بتأويل الملك أو العقد فإنه كالغصب إلا فى المعد للاستغلال فإنه لا ضمان فيهما كبيت سكنه أحد الشركاء وكبيت الرهن إذا سكنه المرتهن ثم تبين الاستحقاق كما عرف فى البزازية ، وينبغى أن يحمل على أن فى هذه الثلاث رواية عن الإمام بأن المنافع مضمونة فأفتوا بها وإلا فكيف جاز لهم الإفتاء بخلاف جميع الروايات ولم أر من صرح به . الثانية أن القصاص لا يضمن بقتل القاتل فلا يضمن الشاهد بعفو الولىّ القصاص إذا قضى القاضى به ثم رجع ولا غير ولى القتيل إذا قتل القاتل لأنهم لم يفوتوا على الولى شيئا إلا استيفاء القصاص ، وهو معنى لا يعقل له مثل لأن المال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى ، لأن فى القصاص معنى الإحياء وهو لا يوجد فى المال لم وإنما ثبت فى الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية ، قيد بالقصاص لأن لأولياء المقتول الثانى أن يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لأنه محقون الدم على التأبيد بالنسبة إلى غير أولياء المقتول ، وفى البزازية فإن قتله غير الولى بأمره صار مستوفيا ولا ضمان على القاتل ، هذا إذا كان الأمر ظاهرا فإن قتله ثم أدى الأمر وصدقه الولى لا يثبت الأمر إلا بالبينة ويقتص القاتل إن لم يبرهن انتهى . الثالثة ملك النكاح لا يضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى ، ويتفرّع عليه لا شىء للزوج لو وطئت بشبهة بل لها مهر المثل ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضى به إذا رجعا ولا شىء للزوج على قاتل المرأة من المهر ولا شىء له عليها منه لو ارتدت ، ومعنى قوله لا يضمن : أى بالإزالة فلا يرد تقوّمه عند الدخول لأنه على خلاف الأصل إظهارا لخطره ، ولذا قالوا إن البضع متقوّم حالة الدخول

لا الخروج ، وفرّعوا صحة تزويجه ابنه الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بمالها ، وبهذا التقرير ظهر أن المصنف لوقال والقصاص وملك النكاح لا يضمنان لكان أخصر وأفود ، وقيد بكونه بعد الدخول لأنهما فى الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامرأة أبيه مكرهة قبل الدخول فإنه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن) أى من صفة هى الحسن ، وهو فى اللغة ضد القبح حسن فهو حسن والجمع حسان . قال الله تعالى - وقولوا للناس حسنا - وقرئ بضم السين مثل الحلم كذا فى ضياء الحلوم ، ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان . الأول كون الشىء ملائما للطبع منافرا له كالحلو والمرّ ، وأبدل الطبع بالغرض فى المسايرة وهو الأولى فإن القتل منافر للطبع مع أنه قد يكون ملائما للغرض كقتل العدو ؛ والثانى كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل ؛ والثالث كون الشىء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة والمعصية ، ومعنى كون الشىء متعلقهما شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافى جواز العفو ، ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ، فهما بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بدركهما ؛ وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه ، فعند الأشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان إلا بالأمر والنهى وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل ، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما ، وعندنا الحاكم هو الله تعالى (١) والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ، والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية أن عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبى وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما ، إما بلا كسب كحسن تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضارّ ، وإما مع كسب كالمستفادين من النظر فى الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبى كأكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر (٢) والنهى عند عامة أصحابنا وعند

---

(١) قوله وعندنا الحاكم هو الله تعالى . قال فى التلويح : لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لأنا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبىّ وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل الخ .

(٢) قوله من مدلولات الأمر ، بمعنى أنهما ثبتا بالعقل والأمر دليل عليه ومعرّف له ومعنى كونهما من موجباتهما أنهما ثبتا بالأمر والنهى تلويح . وقال أيضا فالمصنف أجمل القول بأنه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله . قال فى الميزان : وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات =

الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتهما، والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء مادل على تحققه من غير أن يكون به بل بشيء آخر فالأمر دال على الحسن والعقل مثبت له وموجب الشيء هو الأثر الثابت به وانبنى على هذا الخلاف أنه لايتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلايحرم كفر ولايجب إيمان عند الأشاعرة والبخاريين لكونهما ثابتين بالأمر لا بالعقل، وعلى قول العامة تتعلق الأحكام قبلهما وهو اختيار الماتريدى وأتباعه ونقلوا عن الإمام لولم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم، وعنه لاعذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض، وفى التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ، وخلافه تأويل، وحملوا قول الإمام لاعذر الخ على مابعد البعثة. قال فى المسايرة: وهو ممكن فيها لا فى المروى الأول. وقال فى التحرير: وحينئذ فيجب حمل الوجوب على معنى ينبغى: يعنى فى المروى الأول.

وذكر الأكمل فى شرح وصية الإمام الأعظم: اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعنى بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله أو العقاب بتركه إذ هما يعرفان بالسمع وإنما نعنى به أن يثبت بالعقل نوع رجحان للإتيان بالإيمان بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان فيهما سيان بل يحكم بأن الإيمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة فى هذه المسألة انتهى، وهو جمع باطل لتصريحهم بأن من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد فى النار ولو بلا مدة كما أشار إليه فى التحرير.

ثم اعلم أن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول، ومهمات مباحث المعقول والمنقول(١) فهى كلامية من جهة البحث على أن أفعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل

= كان الأمر دليلا ومعرّفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به اهـ، وفى التوضيح أن العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح، وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل، لكن البعض منه قد أوقف الله عليه العقل على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خالق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أى بترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد اهـ وبه علم مأخذ الشارح اهـ.

(١) قوله ومهمات مباحث المعقول والمنقول. هذه عبارة صدر الشريعة. قال التفتازانى: يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين، وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فإن هذه المسئلة كلامية من جهة البحث الخ ماهنا.

القبائح تحت إرادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته، وأصولية من جهة البحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون قبيحا ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح. فإن قيل قولكم المأمور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل. قلنا إنه صفة إضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات اتصفت الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير.

وفي التوضيح إن عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة وإن عني أن العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم إذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهى (ضرورة أن الآمر) وهو الشارع (حكيم) على الإطلاق لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه، أشار به إلى أنه لا امتناع من حيث اللغة بالأمر بالقبيح كما في التلويح: وقد سبق أن ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر: والأول هو الإيقاع. والثاني الهيئة الموقعة، والمراد بالمأمور به الحاصل لكنه في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنه حسن المأمور به كما في التلويح (وهو إما أن يكون لعينه) تقسيم لمطلق الحسن المأمور به والمراد بالحسن لعينه: أي لذاته أن الذات حسنة في نفسها: أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها بمعنى أن العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وإن فرض عدم كونه مأمورا به بأمر صادر عن الحكيم كذا في التقرير. فإذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسنا لذاته أو قبيحا لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل. لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن كذا في التوضيح: وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه كما ذكره فخر الإسلام وغيره لما أنه يرد على ظاهر عبارتهم أنها إنما تصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كائن فيه. ولا تصح في الحسن لعينه. إذ ليس ذات الشيء معنى كائنا فيه بخلاف الحسن لعينه فإنه شامل لما إذا كانت الذات كلها حسنة أو جزؤها فإن الحسن لجزئه إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا وإن أجاب عنه في التوضيح بأنه لا مشاحة في الاصطلاح (وهو) أي الحسن لعينه (إما أن لا يقبل السقوط) أي سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكره فخر الإسلام (أو يقبله)

فالساقط أولا هو الحسن . واستشكل بأن السقوط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان شهيدا (١) وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا غيره فى التنقيح إلى سقوط التكليف . فقال إما أن لا يقبل سقوط التكليف ، وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به يعني أمر الوجوب . وأجاب الهندى بأنه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لأنه لولم يسقط حسنه لما أبيح ضده وهو إجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا نفسه لحق الله تعالى وإذا سقط الوجوب لا يبقى ما فى ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالإكراه لما أنه أبيح مع قيام المحرّم ولذا قال فى آخر المنار وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر (أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره) عطف على قوله يكون ، فهو قسم من مطلق الحسن المقسم لا عطف على لا يقبل ليكون قسما من الحسن لعينه كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام فإنه قال الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة أضرب ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن لمعنى فى نفسه فلزم عليه شيئان : الأول أنه تقسيم الشىء إلى نفسه وإلى غيره لأن الملحق حقيقة حسن لغيره حقيقة . الثانى جعل الملحق قسيما لما لا يقبل السقوط أو يقبله مع أنه مما يقبله ، فإذا عطف الملحق فى كلام المصنف على يكون سلم منهما . فإن قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابها للحسن لغيره . قلت لما ألغى الواسطة وجعل ملحقا بالحسن لذاته صح جعله مشابها للحسن بغيره الذى لم يلحق بالحسن لذاته ، ذكره يحيى السيرامى (كالتصديق) مثال لما لا يقبل السقوط :

وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الإنكار وعلامات الاستكبار . فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية ، فكيف يصح الأمر بالإيمان ؟ . قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ، وتمامه فى التلويح وفى التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف إدراك العقل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر مدرك بالعقل نفسه كذا فى التلويح ولم يذكر الإقرار لأنه كالصلاة بقبلان السقوط فاكتفى بها ، وقد تقدم

---

(١) وفى نسخة أخرى كان مأجورا اه مصححه .

معنى الساقط فى الإقرار هل هو حسن أو التكليف به ، وفى التنقيح والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والبدن فلا تتم صفته إلا بأن يظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذى هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا وإن صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا انتهى ، فهو اختيار لأحد القولين من أن الإقرار ركن كالتصديق لكنه تبع يسقط للعذر ، والآخر أنه شرط لإجراء أحكام الدنيا (والصلاة) فإنها حسنت لعينها لأنها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط أصلا ووصفا عن الحائض والنفساء . ووصفا لا أصلا كالصلاة فى الأوقات المكروهة ، وفى التحرير والوجه إن كان لذاتها لا يتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج انتهى ، وتقدم مافيه جوابه (والزكاة) مثال للملحق وكذا الصوم والحج لأن حسنها ليس لذاتها لأن الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وإنما حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت ، لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا فى التنقيح ، وأورد عليه صلاة الجنازة إنما حسنت لقضاء حق الميت والميت لا يستحق العبادة كالفقير فيلزم أن تكون من الملحق لا من الضرب الثانى من القسم الثالث ، فالأولى أن ينظر إلى سبب الواسطة فإن كان غير اختيارى كالحاجة فى الزكاة وشهوة النفس فى الصوم والإضافة إلى الله تعالى فى الحج كانت الواسطة هدرا وإن كان اختياريا ككفر الكافر فى الجهاد وإسلام الميت فى صلاة الجنازة كانت الواسطة معتبرة فقول فخر الإسلام فى الوسائط أنها بلا اختيار العبد معناه بالنظر إلى سببها لا إليها ذكره السيرامى (أو لغيره) عطف على لعينه ومعناه أن يكون حسنه لا بالنظر إلى ذات المأمور به بحيث لو فرض عدم الأمر به وإن كان العقل محسنا ماحسنه فلا ينافيه أن يكون حسنا لكونه إتيانا بالمأمور به فكل مأمور به حسن لكونه إتيانا بالمأمور به إذا أتى به لكونه مأمورا به لا مطلقا :

وبهذا علم فساد ماقيل إن كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ، ولمعنى فى نفسه لأنه إتيان بالمأمور به وتمامه فى التوضيح (وهو) أى ذلك الغير الحسن (إما أن لا يتأدى بنفس المأمور به) أى لا يحصل المحسن بفعل الحسن لغيره فإن الصلاة لا تحصل بفعل الوضوء (أو يتأدى) أى يحصل بفعله (أو يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه أو ملحقا به) أى يكون

المأمور به ، وظاهر كلامه أنه عطف على لا يتأدى فيكون قسما من الغير الحسن الذى هو مرجع الضمير وهو غير صحيح لأن الضمير فى لا يتأدى عائد إلى الغير وفى يكون عائد إلى المأمور به الحسن ، والظاهر أن المقسم المأمور به الحسن بغيره فيكون هو مرجع ضمير هو لا الغير ، وجهه كما قال القاآنى أن ما كان حسنا لغيره فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به أو لا . الأول هو القسم الثالث وهو القدرة ، وأما الثانى فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به أو بفعل آخر بعده وهما القسمان الأولان ، وهذا القسم أعنى ما حسن لحسن فى شرطه يسمى الجامع لأنه داخل فى كل مأمور به ، فما حسن لعينه حسن لشرطه ، وكذا الملحق به حسن لشرطه ، وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه ، فعلى هذا أورد على المصنف أنه لا معنى(١) لقوله بعد ما كان إلى آخره ولو حذفه واقتصر على قوله أو يكون حسنا لحسنه فى شرطه لكان أعم وأوجز .

وجوابه أنه إنما ذكره لدفع مايتوهم أن ما حسن لعينه أو ألحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخول ما حسن بغيره بالأولى لجواز تعدد المحسنات ، ولا يخفى أن فى هذا الحل نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته ، فلهذا أفرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة ، وإن أجيب عن الأخير بأن الحسن الزائد لما كان من الغير ناسب أن يذكر فيما حسن لغيره (كالوضوء) فإنه ليس بعبادة فى نفسه لأنه للتبريد ، وإنما حسن بالصلاة وهى لا تتأدى بفعل الوضوء (والجهاد) فإنه ليس بحسن فى نفسه لأنه تخريب ، وإنما حسن لإعلاء كلمة الله وهو يتأدى بالجهاد . ومن هذا القبيل صلاة الجنازة حسنت لقضاء حق الميت الحاصل بها وقدمنا أن الحسن هنا لما كان سببه اختياريا لم تلغ الواسطة ولم يلحق بخلافه فى الزكاة ، والواسطة فى الجهاد لما كان الإعلاء أو دفع كفر الكافر وكان السبب نفس كفر الكافر الذى باختياره كان من هذا القبيل ، وأما تجويز أن يكون الدفع مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق فغير صحيح لأن الفعل المبنى للمجهول لا يخرج عن أن يكون اختياريا ، ومن العجب قوله الأولى أن يمثل بإقامة الحدود فإن الحسن فيها الزجر عن المعاصى وهو اختيارى فإنه يقال له أيضا جاز أن يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا وأيضا إنه بناء على أن الواسطة فى الملحق لا يكون اختياريا ، وقدمنا عن السيرامى خلافه (والقدرة التى يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) مثال لقوله فى شرطه لا لقوله أو يكون حسنا لأن القدرة ليست من أقسام المأمور به وإنما كان اشتراطها حسنا محسنا للمأمور به لأن تكليف العاجز قبيح ،

---

(١) قوله لا معنى الخ ، فإنه يقتضى أنه خاص بالحسن لعينه والملحق به اهـ .

فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف مالايطاق واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى وبالشرع عند الأشاعرة ـ لايكلف الله ـ الآية فى الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهى فرع التحسين والتقبيح ، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ومحل الاختلاف الممكن فى نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على نفى وقوع التكليف به وجوزه الأشعرى . ولاخلاف فى وقوع التكليف بما علم الله أنه لايقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل مالايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف مالايطاق أم لا ، فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد فى أفعاله إلا هذا ، وتمامه فى التلويح :

والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لايطاق ، لكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لايليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب ، وتعقبهم فى التلويح بأنه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك ، فالقول بعدم جواز التكليف بما لايطاق بناء على أنه لايليق بالحكمة قول بأنه يجب عليه ترك تكليف مالايطاق تفضلا على العباد وإحسانا ، وهذا قول بوجوب الأصلح . فإن قيل لايجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا وإحسانا . قلت فحينئذ لايثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى وهو ترجيح لقول الأشعرى . وجوابه أن قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لأنه صفة نقصان فلايكون من باب الوجوب :

ثم اعلم أن القدرة التى هى شرط التكليف القدرة الظاهرية وهى سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل كما فى التنقيح ، وفى التلويح قد اختلفوا فى أن القدرة مع الفعل أو قبله ، والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التى تصير متأثرة عند انضمام الإرادة إليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده ، وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ، أعنى جملة مايتوقف عليه ولايجوز أن يكون التكليف مشروطا بها لأن الفعل عندها واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب ولماتوجه التكليف إلا حال المباشرة ويلزم أن لايعصى بترك المأمور لعدم التكليف بدون المباشرة ، والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناعه

فى هذه الحالة لا ينافى كونه مقدورا ومختارا له إلى آخره [وهى] أى مطلق القدرة [نوعان مطلق] وهو ما لم يقيد بشىء كذا فى التقرير .

والتحقيق هنا ماذكره السيرامى أن المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشيء مما قيد به مقابلها لا عدم التقييد مطلقا فاندفع به اعتراضان يردان ظاهرا فافهم انتهى ، وأشار به إلى الفرق بين الحقيقة لا بشرط شيء والحقيقة بشرط لا شيء والحقيقة بشرط شيء ، والأول مطلق الحقيقة والثانى الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة ، وإلى ماأورد من أنه تقسيم الشيء وهو القدرة المطلقة إلى نفسه وهو المطلق ، وإلى غيره وهو الكامل وإلى ماأورد من أنه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهى مقيدة لا مطلقة (وهو أدنى مايتمكن به المأمور من أداء مالزمه) أى من غير حرج غالبا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة مع أنه قد يتمكن منه دونهما نادرا وبدون الراحلة كثيرا ، لكن لايتمكن بدونهما إلا بحرج عظيم فى الغالب وتمامه فى التلويح (وهو شرط فى أداء كل أمر) أى الأدنى شرط فى وجوب أداء كل مأمور به لما قدمنا أن هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والأمر بمعنى المأمور به ، فالقدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب ، لأن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول ، فوجوب الأداء بالأمر والوجوب بالسبب وسيأتى الفرق بينهما إن شاء الله تعالى ، قيد بالأداء لأنه لا يشترط بقاء القدرة للقضاء لأن اشتراطها لاتجاه التكليف وقد تحققت ، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا فلم يتكرر السبب لتكرر الوجوب ، فوجب الصيامات والصلوات فى آخر نفس عين الوجوب المستكمل لشرطه غير أنه قصر ، وأيضا لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم يأثم بتركه بلا عذر وذلك يبطل معنى وجوبها ، فيكون قوله تعالى : ـ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ـ مخصوصا بالأداء كما أوجبته نصوص قضاء الصوم والصلاة الموجبة الإثم بتركه المستلزم لتعلقه فى آخر نفس وإلا انتفى إيجابها القضاء ، وأيضا الإجماع على التأثيم إجماع عليه كذا فى التحرير (والشرط) للتكليف منه (توهمه) أى مايتمكن به من الأداء (إلا حقيقته حتى إذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض فى آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس) نفى لقول زفر فإنه قال لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلاة فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة .

فأجاب أئمتنا بجوابين : الأول واقتصر عليه المصنف أنه إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض . أما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فإمكان القدرة على

الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه الصلاة والسلام كاف للقضاء كمسألة الحلف على مس السماء فإنه تنعقد اليمين لإمكان البر فى الجملة كما كان للنبى عليه الصلاة والسلام فإمكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة . الثانى أن القدرة التى شرطناها مقدمة هى سلامة الآلات والأسباب فقط ، وقد وجدت هنا لا القدرة الحقيقية واعتمده فى التوضيح كما أسلفناه ، وعلى هذا الجواب لا يحتاج إلى قولهم والشرط توهمه كما لا يخفى مع أن الوجه الأول فيه نظر لأنه لم يطرد فى الحج والذكورة ، والحق أن يقال حقيقة القدرة لا يمكن أن تكون شرطا لأنها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف غالبا من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة الأسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا فى التقرير وهو تقرير للجواب الأول بغير التوجيه الأول ، وفى التحرير والقدرة الممكنة إن كان الفعل معها بالغرم غالبا فالواجب الأداء عينا فإن لم يؤد بلا تقصير حتى القضى وقته لم يأثم وانتقل الوجوب إلى قضائه إن كان له خلف وإلا فلا قضاء ولا إثم أو لم يؤد بتقصير أثم على الحالين يعنى سواء كان له خلف أو لا ، وإن لم يكن الفعل معها بالغرم غالبا وجب الأداء بخلفه لا لعينه كالأهلية فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا قطع بالجزء الأخير لإمكان الامتداد انتهى . وأورد على اعتبار المتوهمة فى الصلاة لم لم تعتبر فى الحج . وأجيب بأن اعتبارها فيها إنما هو ليظهر أثرها فى الخلف وهو القضاء لا لعين الأداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبأن الزاد والراحلة يحصل بهما توهم الحقيقة . وأما اعتبار تلك القدرة فيه فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر توهمها لا شبهة توهمها كذا فى التقرير ولم يبين المصنف آخر الوقت ، وذكر فخر الإسلام أنه الجزء اليسير منه الصالح للإحرام بها ، لكن ذكر فى الكشف بأنه مبالغة لجانب القلة لا أن يكون ذلك شرطا حتى لو أدركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها ، وعبر عنه فى التقرير بصيغة قيل أنه مبالغة الخ للإشارة إلى ضعفه ، والحق بطلانه كما فى الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحيض وأجمعوا أنها لو طهرت وقد بقى ما لا يسع التحريمة لا يلزمها القضاء انتهى ، واتفق نقل الكل أن زمن الاغتسال معتبر من الحيض فى الانقطاع لأقل من العشرة وإن كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة قالوا حتى لو طهرت فى الأول والباقى قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة وإلا فلا ، ولو طهرت فى الثانى وقد بقى قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط إمكان الاغتسال ، وفى السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب إذا أسلم فى الوقت كالحائض ويعتبر فيهما أن يدركا قدر التحريمة انتهى ، وصرح فى النهاية معزيا إلى المبسوط بأنه إذا انقطع لأقل من عشرة فإن بقى مقدار الغسل والتحريمة لزمها القضاء وما لا فلا وكذا فى المحيط وغالب كتب المذهب وإنما أوسعنا الكلام فيه لأن بعض الطلبة توهم أن ما فى الكشف هو المذهب :

ثم اعلم أنه ربما توهم أن كلام المشايخ هنا لم يتحرر ، فإنهم تارة قالوا المعتبر فى القدرة التى هى شرط التكليف الحقيقة . لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به فى التقرير ، وتارة قالوا المعتبر فيها القدرة التى هى سلامة الآلات وصحة الأسباب لا الحقيقية ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عما قاله زفر ، وتارة قالوا القدرة إنما هى شرط الأداء . وأما القضاء فسيبنى على أصل الوجوب الثابت بالسبب . والجواب أن توهم القدرة الحقيقية هى سلامة الآلات وصحة الأسباب فلا مخالفة بين كلامهم :

وفى التحرير التحقيق أن القدرة صفة لها صلاحية التأثير والتى تقام بها جزئى حقيقى منه والمتقدم والمتأخر الأمثال ، فالشرط للتكليف مثل سابق وقد علمت أن الصلاحية للتأثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية كل فرد منها وذلك مدلول عليه بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ففسره الحنفية به فليس شرط التكليف إلا هى إلى آخره (وكامل) بيان للنوع الثانى وسمى كاملا لأنه زائد على الأولى بدرجة التيسير بعد التمكين (وهو القدرة الميسرة للأداء) فهى كرامة من الله تعالى وفضل ، ولهذا اشترطت فى أكثر الواجبات المالية التى أداؤها أشق على النفس عند العامة كالنماء فى الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر كذا فى التلويح والأولى أن يقال كالزكاة فإنها وجبت بقدرة ميسرة زائدة على الأصل الإمكان من كون المخرج قليلا جدا من كثير وكونه مرة بعد الحول الممكن من استنمائه فبتقييد الوجوب به (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أى دوام الميسرة شرط لضمان ما وجب بها لأنها شرط فيه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجبات من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب لمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثر فيه القدرة الميسرة فيشترط دوامها نظرا إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة ، وبهذا اندفع ما قيل بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط لأنه فيما يمكن البقاء بدونها كالرمل فى الحج أما إذا لم يمكن فلا وهنا كذلك ، وفى التقرير الأصل زوال الحكم عند زوال العلة لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل فى الطواف مع بقائه ممنوع فإنه عليه الصلاة والسلام رمل فى حجة الوداع تذكيرا لنعمة الأمن بعد الخوف ليشكر عليها ، ويجوز أن يثبت الحكم بعلل متبادلة ، فحين غلبة المشركين كانت علة الرمل إيهام المشركين قوة المؤمنين وعند زواله كانت العلة تذكير نعمة الأمن كما أن علة الرق فى الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وإن أسلم ، وكالخراج فإنه يثبت فى الابتداء بطريق العقوبة ولذا لا يبتدأ على المسلم ، ثم صار علته حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالإسلام انتهى :

وأشار فى فتح القدير من العشر إلى رده بأنه مسلم فى العلل العقلية أما فى الشرعية فالحكم يحتاج إليها ابتداء لا بقاء وهذا هو الحق لأنها أمارات كما عرف (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على أنه يشترط دوامها لأنه لو لم يشترط دوامها لانقلب اليسير عسيرا ، وهو المراد بقولهم لا تقلب اليسر عسرا كما فى التلويح وبه اندفع ما فى التوضيح ، قيد بالهلاك لأنها لا تبطل بالاستهلاك لتعديه على حق الفقير وهو مبنى على أنه جزء من العين فى الزكاة أيضا ، ولذا سقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الأرض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم الزرع آفة فإنه لا تقصير منه حتى لو أمكن استغلالها بعده وجب ولم يذكر الكفارة وهى واجبة بقدرة ميسرة بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه وبين الأدنى وبدليل أنه لم يشترط فى أجزاء الصوم العجز المستدام كما شرط فى الفدية والحج عن الغير فلو أيسر بعدم الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل إلى الصوم بخلاف الحج وإنما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعين المال بخلافه فى الزكاة ونقض بوجوبها بالمال مع الدين بخلاف الزكاة فإن الدين مانع فيها : وأجيب بمنع وجوبها بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم ، وبالفرق بين الزكاة والكفارة بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكرا لنعمة الغنى وهو منتف بالدين أو يقصر بقدره والكفارة للزجر والستر والإغناء غير مقصود فيها ، ولذا تأدت بالعتق والصوم كذا فى التحرير وصحح فى التقرير منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود أصلا لأنها كالزكاة وأطلق فى الهلاك فشمل ما إذا هلك بعد طلب الساعى وامتناعه وهو الصحيح كما فى البدايع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا الإبراء منه كما فى الخانية واستبدال مال التجارة بمال للتجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك بأن ينوى فى البدل عدمها عند الاستبدال ، وإنما قيدنا به لأنه لو لم ينو فى البدل عدم التجارة ، وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالك وتمامه فى فتح القدير وهبته بغير عوض من غنى والوصية به وإخراجه عن ملكه بعوض غير مال كالتزوج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع به استهلاك كما فى البدائع :

ثم اعلم أن السقوط بالهلاك إنما هو فى أحكام الدنيا فأما فى المؤاخذة فيأثم بعد التمكن كذا فى التقرير وفيه نظر فإنهم صرحوا بأنه ليس بجان فى التأخير وبأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا فالحق السقوط فى الدارين (بخلاف الأولى) أى الممكنة فإن دوامها ليس بشرط لبقاء الواجب لأنها شرط محض ليس فيه معنى العلة والبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرط البقاء كالشهود فى النكاح بخلاف الميسرة كما قدمنا مع أن ظاهر النظر يقتضى أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر كذا فى التلويح وكأنه ترك ذلك الظاهر للدليل (حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك

المال) لأنهما وجبا بقدرة ممكنة . أما الحج فلأن الزاد والراحلة أدنى مايتمكن به على هذا السفر غالبا ولايقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان وليس بشرط بالإجماع ، وفى التوضيح إن جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض قولهم إن القدرة المشروطة هى سلامة الآلات وصحة الأسباب ودفعه فى التلويح بأن الظاهر أنهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فلا تناقض ، وأما صدقة الفطر فلأنها وجبت بسبب رأس الحر ولايقع به الغنى ووجبت بالغنى بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لعدم النماء كما ذكره فخر الإسلام ، ولعله أراد بثياب البذلة العروض التى لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجا إليها لما علم فى الفقه فلا تسقط بهلاك الرأس والمال ، وأورد بأنكم جعلتم التخيير فى الكفارة دليلا على التيسير وهو موجود فى صدقة الفطر وأجيب بأنه على نوعين تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة لامعنى وهو فى الفطر من الثانى لأن مالية نصف صاع من بر كمالية صاع من شعير فلايفيد تيسيرا وفى الكفارة من الأول لأن مالية المذكور فيها مختلفة فأفاد التيسير كذا فى التقرير ، وأورد أنكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين وقت الوجوب كالزكاة اتفاقا والكفارة على الأصح ، فينبغى أن تكون بقدرة ميسرة وإلا لم يشترط الفراغ عنه ، وأجيب بأن الغنى شرط الوجوب وبه تقع أهلية الإغناء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا لليسر ولا يرد دين العبد فيها فإن المانع دين المؤدّى لا المؤدّى عنه ، ولا يرد دين العبد للتجارة فإنه مانع وليس على المؤدّى فإن الزكاة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به ؟ قال بعض المتكلمين : لا) أى لا تثبت نسبه فى العضد إلى القاضى عبد الجبار (والصحيح عند الفقهاء أنه ثبتت صفة الجواز) ولو قال المصنف كغيره وهل الإتيان بالمأمور به يوجب الإجزاء لكان أولى .

وفى العضد : اعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين : أحدهما حصول الامتثال به ، والآخر سقوط القضاء فإن فسر بالأول فلا شك أن الإتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه ، وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه . وقال القاضى عبد الجبار لايستلزمه . وقال فى المنتهى إن أراد أنه لايمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء ، وإن أراد أنه لايدل على سقوطه فساقط . لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم كذلك إلى آخر ماذكره وأراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى سعد الدين فى حاشيته ، ولم يذكروا للاختلاف ثمرة (وانتفاء الكراهة) بالرفع عطف على صفة ، يعنى أن الصحيح

انتفاء الكراهة عن الفعل المأمور به إذا أتى به على وجهه للإشارة إلى قول أبى بكر الرازى فإنه قال: لاتنتفى عنه الكراهة استدلالا بعصر يومه عند التغير فإنه مأمور به مكروه . قلنا لاكراهة فى الصلاة وإنما هى فى التشبه بعبدة الشمس أو المكروه التأخير ، وقيد بهما لأن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول . ولذا قال الولوالجى : رجل توضأ وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لايدرى هو المختار . أما الجواز فلأن الأمر بالشىء يقتضى الإجزاء : وأما القبول فلأن الله تعالى قال ـ إنما يتقبل الله من المتقين ـ وشرائط التقوى عظيمة انتهى .

وفى فتح القدير لايقبل الحج بنفقة حرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مغصوبة ولا تنافى بين سقوطه وعدم قبوله فلايثاب لعدم القبول ولايعاقب فى الآخرة عقاب تارك الحج انتهى (وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لاتبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى) فإنه يقول ببقائها لأن الوجوب خاص والجواز عام . ولايلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ألا يرى أن صوم يوم عاشوراء كان فرضا ثم نسخ وجوبه وبقى جوازه . ولنا إن تبين موجبهما تنافيا لأن موجب الوجوب الأداء على وجه لايجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك إلا أن يراد من الجواز ما أذن فى فعله من غير أن يقيد بقيد الإذن فى الترك فيصلح أن يكون جنسا للوجوب ، وعلى هذا التقدير أيضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ، فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل ، وليس جواز صوم عاشوراء موجب الأمر بصومه بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما فى سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتا قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعا فبقى على ما كان ، وثمرة الخلاف فى جواز الكفارة قبل الحنث فإنه مأمور بها قبله فى بعض الروايات وليس التكفير قبله واجبا ، فعندنا لم يبق الجواز خلافا له ولو قدمه لايسترد من الفقير عندنا لأنه وقع صدقة تطوعا والخلاف فى الكفارة بالمال إذ بالصوم لا تجوز قبله إجماعا (والأمر نوعان) أى المأمور به نوعان ، لأنه تقسيم ثان للمأمور به فإنه قسمه أولا باعتبار حاله للمأمور به فى نفسه من الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره وثانيا باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم فيهما الواجب وهذا أصل الأحكام الشرعية تبتنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغيره كما فى التلويح (مطلق عن الوقت) وهو ما لم يقيد طلب إيقاعه بوقت من العمر (كالزكاة وصدقة الفطر) وكالنذور المطلقة والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان من المقيد تبعا لفخر الإسلام نظرا إلى أنه لا يكون إلا بالنهار خلافا لشمس الأئمة ، والأظهر أنه من المطلق كنذر الصوم المطلق ، لأن التعليق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له

كما فى التلويح ، وأدرج المصنف كغيره صدقة الفطر فى المطلق نظرا إلى وجوبها طهرة للصائم والظاهر تقيدها بيومه من قوله عليه الصلاة والسلام « أغنوهم فى هذا اليوم عن المسألة » فبعده قضاء كذا فى التحرير والظاهر أنه لم ير الخلاف فيها ، وقدحكى فى البديع خلافا بينهم فنهم من قال : تجب وجوبا مضيقا بيوم الفطر والصحيح غيره ، فما اختاره فى التحرير ترجيح لما قابل الصحيح (وهو) أى المطلق (على التراخى) وله تفسيران : أحدهما عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخى عنده أعم من الفور وغيره لأنه لما جاء للفور وللتراخى لايثبت الفور إلا بالقرينة ولايعكس ، لأن الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخى فإنه عدم أصلى : ثانيهما أنه التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخى ولا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما أفاده فى التلويح وفى التحرير ووجوبه على التراخى : أى جواز التأخير مالم يغلب على ظنه فواته انتهى : وهذا أحسن من التفسيرين الأولين لأن المقصود من قولهم على التراخى إفادة جواز التأخير لاالتقييد بزمن أوعدمه (خلافا للكرخى) فإن عنده الأمر للفور وهو إتيان الواجب عقيب ورود الأمر ، وفسره فى التحرير بالإتيان به أول أوقات الإمكان وهو الأولى كما لايخفى لنا (١) لا تزيد دلالة الأمر على مجرد الطلب لكونه على أحدهما خارج يفهم بالقرينة كاسقنى وافعل بعد يوم فإن الأول للفور والثانى للتراخى . قال القائلون بالفور : كل مخبر ومنشئ كبعت وطالق يقصد الزمن الحاضر فكذا الأمر . قلنا هذا قياس فى اللغة وهو باطل مع اختلاف حكمه فإنه فى المقيس عليه تعين الزمن الحاضر ويمتنع فى المقيس وهو الأمر غير الزمن المستقبل ، فإن كان أول زمان يليه لا لفور أومابعده فوجوب التراخى أومطلقا فهو ماقصدناه من التراخى لاعلى أنه مدلول الصيغة . قالوا النهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا فى النهى ضرورى بخلاف الأمر والتحقيق أن تحقيق المطلوب به وهو الامتثال بالفور لا أنه يفيده وقولنا ضرورى فيه : أى فى امتثاله وتمامه فى التحرير (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) دليل لقول الجمهور من أنه على التراخى : وبيانه أنه وضع للطلب فقط والزمان الأول والثانى فى صلاحية حصول الفعل فيه سواء ، ولو اقتضى الفور لصار كأنه افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الإطلاق ، وفى البدايع وإنما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى ماقدمناه عن التحرير بقوله مالم يغلب على ظنه فواته . فإن قلت : قد قال فى الهداية فى الزكاة ثم هى واجبة على الفور لأنه

---

(١) قوله : لنا : أى يدل لنا معاشر الجمهور اهـ .

مقتضى مطلق الأمر ، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط : وقال في الحج إنه واجب على الفور عند أبي يوسف وعن أبي حنيفة ما يدل عليه ، وعند محمد على التراخي فما الصحيح في الموضعين ؟. قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية لا لأنها مقتضى مطلق الأمر كما في الهداية لما علمت أنه قول الكرخي وهو ضعيف وإنما هو من دليل خارج وهو في الزكاة أنها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام ، وفي الحج الاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة والفورية فيهما واجبة فيأثم بالتأخير وترد شهادته وتمام تحقيقه في فتح القدير في الموضعين . وقد يقال رد الشهادة لارتكاب المكروه تحريما مشكل لأنه لم يوجب ارتكاب كبيرة ولا الإصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروءة (ومقيد به) أي بوقت من العمر يفوت الأداء به وهو بالاستقراء أربعة لأنه إما أن يتضيق وقته أو لا. والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن تعلم مساواته ، وحينئذ إما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء ، وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج ، والقسم الأول غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة في آخر الوقت كذا في التوضيح (وهو) أي المقيد (إما أن يكون الوقت ظرفا للمؤدى) الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل عليه كما في التلويح ، وفسره في التحرير بأن يفضل الوقت عن الأداء والمؤدى الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت (وشرطا للأداء) اختلف في تفسير الأداء هنا ففسره في الكشف بأنه الإخراج من العدم إلى الوجود ، بخلاف المؤدى فإنه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بأنه غلط لأن ذلك الفعل كالصلاة الذي هي المفعول هو المراد بالأداء لا أداء الفعل الذي هو فعل الفعل لأنه اعتباري لا وجود له انتهى ففسره بالمؤدى ، ولو اقتصر على الظرفية لعلم أنه شرط للمؤدى بالضرورة لأن المحال شروط فلا حاجة إلى قوله وشرطا للأداء : الثالث أنه بمعنى المقابل للقضاء إذ الأداء يفوت بفوات الوقت كذا في التنقيح وفي التلويح إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى ، لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الهيئة انتهى ، وقد يقال إنه داخل في مفهومه فكان جزءا لا شرطا لأنه على قول المحققين فعل الواجب في وقته فالحق أنه بمعنى المؤدى وأن ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه المحقق في التحرير (وسببا للوجوب) أي لوجوب المؤدى لاتفاق الفرق على أنه سبب محض علامة للوجوب كذا في التحرير ، وبنقل الاتفاق أي الإجماع يستغنى عما ذكره صدر الشريعة من الدلائل على السببية فإنها لا تخلو عن شيء وهي خمس قوله تعالى - أقم الصلاة لدلوك الشمس - وإضافة

الصلاة إليه وهي تدل على الاختصاص ومطلقه الكامل وهو بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة علىّ وجود حاتم . قال فى التلويح وفيه مناقشة لا تخفى انتهى وهى أن كثرة الأمارات إنما تفيد القطع إذا بلغت حد التواتر وذلك إنما يكون فى المحسوسات من المسموعات وغيرها كالإخبار فى باب شجاعة علىّ وسماحة حاتم .

وأورد على الاستدلال بالتفسير بأن المتغير هو المؤدى أو الأداء والمدعى مسببيته نفس الوجوب ولا تغير فيها ، وعلى الاستدلال بعدم جواز التقديم بأن الشرط كذلك وماقيل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة على الحول غير صحيح فإن الحول شرط وجوب الأداء لا شرط الصحة ولم يتقدم على الحول . وفى التلويح أن ههنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى . فالوجوب سببه الحقيقى هو الإيجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الأداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد : أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون إلا مع الفعل فى الزمان ولا تكون مع الوجوب لأنه جبرى لا اختيار فيه ولا مع وجوب الأداء لأن المعتبر فيه سلامة الآلات وصحة الأسباب فكانت مع الفعل انتهى . والظاهر أن السبب الحقيقى للوجوب النعم فى الوقت كما صرحوا به . وأما الإيجاب القديم فهو سبب وجوب الأداء وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل .

ثم اعلم أن العلماء تحيروا فى الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء حتى أنكره بعضهم وبالغ فى إنكاره ، وفرق بينهما صدر الشريعة بما حاصله أن الوجوب اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت . وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ، ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا فى المال لزوم المال وثبوته فى الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أدائه فالوجوب فى كل منهما صفة لشىء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ، ثم إنهما يفترقان فى الوجود . أما فى البدنى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا إلى وجود السبب ، وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع . وأما فى المالى فكما فى الثمن إذا

اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب فى الذمة ضرورى وامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة، وتعقبه فى التلويح بأن لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع ليس بمعقول، ثم قال وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه فى حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة أن يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء فى الحال. فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال فى زمان بعد ما تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى وهو فرق حسن يتعين المصير إليه وإن كان مخالفا لكلامهم.

ثم اعلم أنه عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الأداء بأول الوقت موسعا فى البدنى بخلاف المالى فيثبت بالنصاب والرأس والدين أصل الوجوب وتأخر وجوب الأداء إلى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب لم يسقط ولولا تأخر وجوب الأداء لأثم بالموت قبله، وعند الحنفية كذلك فى البدنى أيضا بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت نوما وهو فرع الوجوب، وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الأداء عليه وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم إثمه لو مات بلا أداء فى سفره. قال فى التحرير: وقد يشكل المذهبان لأن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب والسقوط يتقدمه الواجب وقصد الامتثال بالعلم به، وقد يقال يتضيق عند الشروع وتتقرر السببية للجزء الذى يليه فيلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهبا مرذولا أن التكليف مع الفعل إلى آخره (كوقت الصلاة) وظاهر فى أن المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية واحد. فاعترض بأن بين الظرفية والسببية منافاة لأن لازم السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة، والتنافى بين اللازمين يوجب التنافى بين الملزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفا بالاعتبار، فالشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع أداء فى أى جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب. وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة فى آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالإجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء فى أول الوقت لامتناع التقدم على السبب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه كما سيأتى هكذا قرر فى التلويح كلام أئمتنا واختار فى التحرير أن السبب الجزء الأول عينا للسبق والصلاحية بلا مانع، وقول

الحنفية كونه الأول يوجب كون الأداء بعده قضاء ممنوع وإنما يلزم لولم يكن سببا للوجوب الموسع بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا فى أجزاء زمان مقدر يقع أداء فى كل منها كالتخيير فى المفعول من خصال الكفارة فجميعه وقت الأداء والسبب الجزء السابق، وقول الحنفية تتقرر السببية على ما يلى الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب، ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهبا مرذولا هو أن التكليف مع الفعل انتهى، وهذا هو التحقيق وإن كان مخالفا لكلامهم، ولا يرد عليه ما قدمناه عن التلويح من لزوم عدم وجوبها على من صار أهلا فى آخره لو قلنا بأن السبب هو الجزء الأول، لأن المحقق فى التحرير أخرجه بقوله للصلاحية بلا مانع فإن عدم الأهلية فى أوله مانع من القول بكونه سببا فى حقه فإن المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به فى العضد: وسيأتى قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق (وهو) أى الوجوب (إما أن يضاف إلى الجزء الأول) يعنى إن اتصل الأداء به لعدم المزاحم فتعين (أو إلى ما يلى ابتداء الشروع) أى إلى الجزء الذى لا يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلى والمفعول محذوف أعنى إن لم يتصل الأداء بالجزء الأول تنتقل السببية إلى الجزء الذى يقع بعده الشروع متصلا به لأن الأصل فى السبب هو الاتصال بالمسبب، فلا حاجة إلى العدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى. فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به: قلت نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعنى الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فلذا قلنا بانتقال السببية. فإن قيل لم لا يجوز أن يكون للسبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال. قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل. فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى تنتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال: قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافى الانتقال.

والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء ولهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا فى التلويح وقد حصل به الجواب عما فى التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرّف للسبب فإن كل جزء سبب من غير توقف على الأداء وإنما المتوقف تقرر السببية. والحاصل أن مشايخنا إنما لم يعينوا الجزء الأول للسببية لأمور: أحدها عدم شموله لمن صار أهلا بعده. ثانيها أن الأصل اتصال الأداء بالسبب فقالوا بالانتقال: ثالثها أن أداء

العصر وقت الاحمرار جائز إجماعا، ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن كذلك، بيان الملازمة باتفاقهم أن ما وجب كاملا لايتأدى ناقصا كذا فى التقرير وبه اندفع ما فى التحرير، وظاهر ما فى التلويح أن الانتقال للسببية لا للشرطية فإنه عين لها الأول .

وفى التقرير : اعلم أن البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية، وذلك لأن الوقت شرط للأداء لما عرف، ولا يجوز أن يكون كل الوقت شرطا وإلا لكان الأداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد أن يجعل الشرط بعضا منه والجزء الأول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثانى والثالث وهلم جرا إلى الجزء الأخير كما فى السبب غير أنه لاينتقل من الجزء الأخير إلى الكل لأنه شرط للأداء وقد فات فلم تبق حاجة إلى اعتباره انتهى، وفيه نظر لأنهم إنما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال (أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعنى إذا أدى فى الجزء الأخير فما اتصل الأداء به هو السبب فلو قال إما أن يضاف إلى ما اتصل الأداء به لشمل الثلاثة ولكان أخصر وأحسن، ومن هنا علم أنه لامعنى لقوله الجزء الناقص إذ ليس كل وقت يكون آخره ناقصا والمراد بالأخير عند زفر مايتمكن من الأداء فيه، وعندنا مايتمكن فيه من عقد التحريمة فقط، وأجمعوا أن خيار التأخير إلى أن لايسع إلا جميع الصلاة حتى لو أخر عنه يأثم ثم ظاهر كلامهم أن الجزء الأخير هو السبب إن اتصل الأداء به كما صرح به الهندى والأكمل وهو مشكل لأن السبب لايقارن المسبب إنما يتقدمه متصلا به فالتحقيق ما فى التنقيح من أنه الجزء الذى اتصل به الأداء كما اخترناه، وفى التقرير ولعل الصواب أن المراد بآخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد فى الوقت، فعنده يعتبر أمران حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها، وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى .

وفى التنقيح فالجزء الذى اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا، فإن اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد، وإن كان ناقصا لوقت الاحمرار يجب كذلك، فإن اعترض الفساد بالغروب لايفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى انتهى، وبهذا يحصل الجواب عما أورد أن الحديث سوّى بين العصر والفجر فكيف فرقتم . وتوضيحه أنه معارض بحديث النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة، فوجب تقرير الأصول بما قلنا وحمل « من أدرك ركعة من العصر » على القضاء أو النسخ، ويجوز نسخ بعض الحديث لاشتماله على حكمين كما أفاده السيرامى . وأورد لم يعتبر الطلوع بالغروب

كما قال الشافعي . وأجيب بأن اعتبار ما تتحصل به الكراهة ولا تنتفي بما تلتفي به الكراهة ولاشك في بطلانه ، وبيانه أن الطلوع إنما هو بظهور حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفي فكان مفسدا والفرق بآخره وبه تنتفي الكراهة فلايكون مفسدا كذا في التقرير . وأورد على ماوجب كاملا لايتأدى بالناقص الصلاة مع ترك واجب من واجباتها . وأجيب بأنه لا نقصان في المأمور به من القيام إلى آخره ، بخلاف النقصان في الوقت فإنه راجع إلى المأمور به فإنه أمر بها في الوقت الكامل لأن مطلقه ينصرف إلى الكامل . وأورد يلزم أنه يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس . وأجيب بأن الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذي يعترض حالة البقاء جعل عذرا لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر ، لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر . وأجاب عنه في التلويح بأن العصر يخرج إلى ماهو وقت لصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها . وأورد إذا انتهى إلى الجزء الفاسد كان الواجب انتقال السببية إلى الكل لئلا يقع الفاسد سببا للعبادة . وأجيب بأن المراد به الناقص ونقصان السبب يؤثر في نقصان الحكم ولو انتقل إلى الكل جازت فيه ولزم تقدم المسبب على السبب وإن لم يجز لعدم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الأداء فيه وكلاهما باطلان كذا في التقرير (أو إلى الجملة) يعني يكون الوجوب مضافا إلى جميع الوقت فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل في الأداء كان لضرورة الظرفية وقد انتفت هنا فوجب القضاء بصفة الكمال . وأورد فقد وجب القضاء بغير ماوجب به الأداء . وأجيب بأن المراد به الأمر لا الوقت . وأورد فقد لزم كون القضاء أكمل من الأداء والأكمل أكثر ثوابا . وأجيب ليس الكمال والنقصان بكثرة الوقت وقلته وإنما هو بعدم اتصافه بالكراهة والاتصاف بها كما أفاده الصيرامي وهو أولى مما أجاب به الأكمل من أنه لو أضيف إلى الكل فهو آثم فكان أقل ثوابا لأنه لايتمشى في المعذور لأنه غير آثم (فلهذا لايتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) تفريع على ماقدمه فالأول مفرع على إضافته إلى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب كاملا فلايؤدى في الناقص . والثاني مفرع على إضافته إلى ما اتصل الأداء به وهو ناقص فتأدى به . وأورد كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلافرق بين عصر يومه وعصر أمسه . وأجيب بأن الوقت لا نقصان في ذاته إنما النقصان باعتبار التشبه بالكفار فيه فإذا قضى خاليا عنه كان كاملا وأورد من بلغ أو أسلم في الناقص لا يصح منه في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل . وأجيب بأنه لارواية فيها فتلتزم الصحة والصحيح عدمها لأن النقص لازم الأداء في ذلك الجزء ولا نقص في الجزء فيحتمل النقص لوجوب الأداء فيه فإذا لم يؤد ولا نقص وجب الكامل كما في التحرير . وأورد عليه ما إذا كان مقيما

فى أول الوقت ثم سافر فى آخره وفاتته الصلاة عليه صلاة المسافر مع أن الوجوب مضاف إلى الكل : وأجيب بأن النقصان هنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بالإضافة إلى الجزء والكل كذا فى التقرير (ومن حكمه) أى ما كان الوقت فيه ظرفا للمؤدى (اشتراط نية التعيين) لكون الوقت يسع غير الواجب فإن المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه . وأورد أن فرض الوقت هو الأصلى وغيره محتمل والمحتاج إلى التعيين إنما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة . وأجيب بأن ماذكرنا هو الراجح لأنه دال على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كأصلها كذا فى التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكره فخر الإسلام لأنه حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع ولأن التعيين يغنى عن نية أصلها ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان أولى .

قال فى الكنز : وللفرض شرط تعيينه إلا أن يكون مقصوده التنبيه على أن التعيين بالقلب لا باللسان ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وإن خروج الوقت، وكذا المقرون بالوقت إن لم يخرج فإن خرج ونسيه لا يجزيه فى الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت إلا فى الجمعة إلا من معتقد أنها فرض الوقت ، وإن نوى الظهر لا غير قيل لا يجزئه لاحتمال فائتة عليه ، وفى فتاوى العتابى الأصح أنه يجزئه ، وعلم مما ذكر أن من فاتته الظهر فنوى الظهر والعصر فى وقت العصر لا يكون شارعا فى واحدة منهما كذا فى التقرير ، وبه ظهر ضعف ماذكره الهندى ، والأكمل من أن ذكر فرض الوقت شرط على الأصح لأن فرض الظهر قد يكون أداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الأداء إلا بالنية انتهى ، لأن كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به (ولا يسقط) أى اشتراط التعيين (بضيق الوقت) بحيث لا يسع إلا ذلك الواجب لأن ماثبت حكما أصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد ، وأورد عليه أن الأصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة وهى التوسعة وقد زالت . وأجيب بمنع زوالها فإنه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت أو صلى نفلا جاز كذا فى التقرير ، ومراده بالجواز الصحة لا الحل فقد صرح فى البدايع بالصحة والحرمة (ولا يتعين) السبب (بالتعيين) أى بتعيين العبد نصا بأن يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية ، إذ ليس له وضع الشرائع فلو عين ثم أدى قبله أو بعده جاز (إلا بالأداء) أى إلا فى ضمن فعله لأن له أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما (كالحانث) فى اليمين فإنه مخير فى الكفارة بين إطعام عشرة مساكين أوكسوتهم أو التحرير ، ولو عين شيئا من ذلك بالقول لم يتعين حتى له أن يكفر بغيره وإنما يتعين ضرورة فعله ، وقد أشار بقوله كالحانث إلى أن المكلف

مخير فى الإيقاع فى أى جزء من أجزاء الوقت وإلى أن الواجب فى الكفارة واحد يتعين بفعله (أو يكون) الوقت (معيارا) مساويا (له) أى للواجب لأنه قدر به يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) لقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - ومثله للتعليل ولنسبة الصوم إليه وتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب، وظاهر كلامه أن الشهر معيار وسبب. والأول ليس بمسلم، لأن الشهر اسم للأيام والليالى، والمعيارية إنما هى لليوم فقط كما اختاره فى التقرير. وأما الثانى ففيه خلاف فالمختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه، لأن صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافيه فلا يصلح سببا لوجوبه، وذهب السرخسى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ماهو الظاهر من النص والإضافة، لأن الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لئلا يلزم تقدم الشىء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء، فلهذا تجوز نية أداء الفرض فى الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الأداء فيه كمن أسلم فى آخر الوقت، وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته» يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجماعا بل مايثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا كذا فى التلويح ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة فى الفروع. والتحقيق ماذهب إليه السرخسى لأنه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لأن الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه فى الجزء الأول أيضا. وقد جمع بين القولين فى الهداية فقال فى فتح القدير لأنه لامنافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن غيره انتهى. ولم يذكر كون المعيار شرطا لأدائه لأنه يعرف من كونه سببا، ولم تعرف المعيارية من السببية لجواز الظرفية، ولم تعرف السببية من المعيارية كما فى المنذور المعين، ولا يلزم ذكره فى الصلاة لأنا لم ندع وجوب الترك كذا فى التقرير (فيصير غيره منفيا) تفريع على كونه معيارا: أى فلا يصير غيره مشروعا، لأن الشرع أوجب شغل المعيارية حال كون المعيار واحدا بقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - ووجوب شغل المعيار الواحد ينفى غيره، فالشرع نفى غيره، ولقوله صلى الله عليه وسلم «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان» (ولا تشترط نية التعيين) لأن الفرض متعين فيه فيصاب بأصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه قيد بالتعيين لأنه لابد من أصل النية خلافا لزفر لأنه لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك

يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية . قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذى هو قربة لهذا ولا قربة بدون القصد (فيصاب بمطلق الاسم) أى يصح صومه بمطلق النية كما قدمنا (ومع الخطأ فى الوصف) بأن نوى نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى الأصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة وبقى الأصل وهو كاف . وخالف الجمهور فيهما . قال فى التحرير(١) وهو الحق لأن نفى شرعية غيره إنما يوجب صحته لو نواه ونفى صحة مانواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو ينادى لم أرده بل لو ثبت كان جبرا. وقولهم الأخص كزيد يصاب بالأعم كإنسان إنما يكون إذا أراد الأخص بالأعم .

ونقول لو أراد نية صوم الفرض صح لأنه أراده وارتفع الخلاف . وأما كون التعيين شرعا يوجب الإصابة بلا نية كرواية عن زفر فعجب انتهى . وقد أجاب عن لزوم الجبر فى التلويح بأنا لا نسلم بأن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو إلزام من الله تعالى فإن الفرض اسم لما ألزمنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص فإذا وجد الإمساك المقرون بالنية كان عبادة ، ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الإلزام من الله تعالى فنية النفل أو واجب آخر لا تسقط الفريضة الثابتة فى نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم انتهى ، وهو فى غاية البعد لأنه ليس الكلام فى توقف إلزام الله تعالى العبد على اختياره لأنه لا نزاع فى كون الإلزام جبريا ، وإنما الكلام فى توقف إسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا شك فى توقفه على اختياره ليكون قد أتى به على قصد الامتثال وإلا لزم الجبر على إسقاط ما لزمه شرعا ، وقيد بالخطأ لما فى التقرير معزيا إلى بعض مشايخنا : وصورة نية النفل من الصحيح المقيم أن يشرع بها ثم يظهر أنه من رمضان فظنه معفو أما لو وجدت فى غيره فإنه يخشى عليه الكفر انتهى وكأنه لكونه كالمنكر للفرضية (إلا فى المسافر ينوى واجبا آخر عند أبى حنيفة) فإنه يقع عما نوى لأنه شغل عن الوقت بالأهم لتحتمه فى الحال وتخيره فى صوم رمضان إلى إدراك العدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم ، لأن الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق بغير المعذور (بخلاف المريض) ينوى واجبا

---

(١) قوله قال فى التحرير الخ عبارة التحرير مع شرح التيسير (وهو الحق لأن نفى شرعية غيره) أى غير صوم رمضان (إنما يوجب نفى صحته) أى الغير (إذا نواه ونفى صحة مانواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح أن ينوى) يعنى فرض رمضان (وهو) أى والحال أن الناوى (ينادى) ويقول (لم أرده) الخ .

آخر فإنه يقع عن رمضان ويلغو الوصف، وما اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الإمام هو ما نقله فخر الإسلام وشمس الأئمة بناء على أن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وأكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية على التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من أنه شغل الوقت بالأهم والمرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة، وتوفيق صاحب الكشف بين القولين بحمل الفارق على مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوّى على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس بتوفيق، لأن المريض الذى لا يضره الصوم خارج عن المبحث لأنه صحيح فى حق الصوم كما أفاده فى التقرير فالأصح التسوية بينهما كما نقله فى التقرير عن عدة كتب معتبرة (وفى النفل عنه روايتان) أى فيما إذا نوى المسافر النفل فعن أبى حنيفة روايتان فى رواية يقع عن رمضان لأن رخصة الترك لحقه تخفيفا وهو فى الواجب المغاير لا فى النفل وفى رواية يقع عن النفل لأن انتفاء غيره حكم التعيين ولا تعيين فى حقه كشعبان والأصح الأول لأنه لا يلزم من نفى التعيين عليه نفى تعيين الوقت وتمامه فى التحرير، وقيد بالواجب والنفل لأن المسافر إن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان على جميع الروايات إذا لم يعرض عن العزيمة (أو يكون) الوقت فيه (معيارا لا سببا كقضاء رمضان) والكفارات بيان للنوع الثالث. أما كونه معيارا فظاهر وأما كونه ليس بسبب فلأن السبب شهود الشهر كالأداء. وسبب صوم الكفارة أسبابها من الحنث والقتل. وأما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان أو مطلقا لأن سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعجيل فى المعين قبل وقته لكنه فى المعين مشابه للقسم الثانى من وجه باعتبار صحته مع إطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فإنه يقع عما نوى لأن تعيين الوقت له من العبد فأثر فيما له لا فيما عليه (ويشترط فيه نية التعيين) فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباينة. لأن الوقت ليس بمتعين له ولو قال ويشترط فيه نية التبييت لكان أولى (ولا يحتمل الفوات) لأن وقته العمر (بخلاف الأولين) وهو ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا وسببا فإن الأداء فيهما يفوت بفوات الوقت (أو يكون) الوقت فيه (مشكلا) بيان للنوع الرابع، والمراد بكونه مشكلا كونه ذا شبهين أشار إليه بقوله (يشبه المعيار) لأنه لا يصح فى عام واحد إلا حج واحد ويشبه (الظرف) لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته (كالحج) أى كوقت الحج لأنه إشكال فيه (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبى يوسف خلافا لمحمد) بيان للإشكال بوجه آخر لأن أبا يوسف لما قال بالتعيين جعله كالمعيار، ومحمد لما قال بعدمه جعله كالظرف

ولم يجزم كلٌ بما قال فحصل الإشكال . وقيل إن هذه مبنية على أن الأمر المطلق للفور عند أبي يوسف وللتراخي عند محمد وكل منهما ضعيف . والمعتمد أن الخلاف فى هذه المسألة ابتدائي فأبو يوسف عمل بالاحتياط لأن الموت فى سنة غير نادر فيأثم وإلا فوجبه مطلق ولذا اتفقا على أنه لو فعل بعده وقع أداء ومحمد حكم بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الإشارة (ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل) متفرع على أنه ذو شبهين فلشبه المعيار يتأدى بمطلق النية ولشبه الظرف لا يصح بنية النفل عملا بهما لكن عللوا صحته مع الإطلاق بظاهر الحال وتعقبهم فى التحرير بأنه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وهو تأديه بنية مطلقة وإنما يستلزم حكم الخارج عليه بأنه نوى الفرض لا سقوطه عنه عند الله إذا تعين مطلق الحج فى الواقع .

ثم اعلم أن أئمتنا صححوا رمضان بنية النفل ومنعه الشافعى لئلا يلزم الجبر فى العبادات ولم يصححوا حجة الإسلام بنية النفل فيها لئلا يلزم الجبر فيها ، وصححها الشافعى فورد الاعتراض على كل : فأجيب للشافعى بأن الصفة فى الحج قد تنفصل عن الأصل فإنه إذا فسد بقى أصل الإحرام بخلاف الصوم ، وردّ بأن الباقى الإحرام الذى هو شرط لا أصل الحج ولئن كان ركنا فالباقى بعض الأركان لا كلها . وأجيب لأئمتنا بأن الوقت فى رمضان ليس بقابل لغير المشروع ، وفى الحج قابل (والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان) إجماعا لعموم دعوته صلى الله عليه وسلم ، بيان لمسألة مبينة على قاعدة أصولية ذكرها ابن الحاجب هى : أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية ، والمسألة مفروضة فى بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولا وهم يفعلون ذلك تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا فى العضد ، وتعقبه المحقق فى التحرير بأن هذه المسألة تمام محل النزاع لا أنها جزئى منها والخلاف فيها غير مبنى على ذلك لأنه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث ولم يقل به أحد ولا يحسن القول به لعاقل ، وإنما الخلاف ابتدائى وهو جواز التكليف بما شرط فى صحته الإيمان حال عدمه انتهى وقد أخذه من حاشية العضد للمولى سعد فإنه قال والذى يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا فى تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث انتهى وفيها المراد بالشرط الشرعى شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط فى التكليف بوجوبه أو وجوب أدائه والثانى شرط فى التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا فى الأوامر ظاهر دون النواهى إذ لا معنى لكون الإيمان شرطا

شرعا لترك الزنا أو لصحته انتهى (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم أليق بها ويجب إخراج حد الشرب وإدخال التعزير حقا للعبد تحت العقوبات (وبالمعاملات) لأن المطلوب بها أمر دنيوى وهم أليق بالدنيا لأنهم آثروها على العقبى (وبالشرائع فى حق المؤاخذة فى الآخرة بلاخلاف) أى المشروعات كالصلاة والصوم المراد بها الأحكام وعبر عنها فى العضد بالفروع كما أسلفناه فقال المولى سعد: أى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لايخاطبون بأداء مايحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم فلايعاقبون على تركها: والحاصل أن مشايخنا افترقوا ثلاث فرق، فمشايخ سمرقند قالوا: لايجوز التكليف بماشرط فى صحته الإيمان حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصيته فيه وهى أنه أعظم العبادات، فلايجعل شرطا تابعا فى التكليف فلايعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع، واتفق من عداهم على تكليفهم بها وإنما اختلفوا فى أن التكليف فى حق الأداء كالتكليف فى الاعتقاد أو الاعتقاد فقط، فقال العراقيون بالأول كالشافعية فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثانى فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الأداء وليس محفوظا عن أبى حنيفة وأصحابه كما ذكره السرخسى وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد فى من نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه فعلم أن الكفر مبطل وجوب أداء العبادات، وقد صرح السرخسى بأنه استنباط صحيح وأقره فى التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة أيام الردة فإنه ليس بصحيح كما ذكره السرخسى لجواز سقوطه بالإسلام كالإسلام بعد الكفر (١) الأصلى فإنه مسقط، ولو قيل الردّة تبطل القرب والتزام القربة فى الذمة قربة فتبطل لم يلزم ذلك الاستنباط (٢) وظاهر قوله تعالى - الذين لايؤتون الزكاة - وقوله - لم نك من المصلين - يشهد للعراقيين، وخلافه تأويل وترتيب الدعوة فى حديث معاذ لا يوجب توقف التكاليف كذا فى التحرير، وبه ظهر أن قول المصنف كغيره يخاطبون فى حق المؤاخذة بلا خلاف ليس بصحيح لأن مشايخ سمرقند قد خالفوا إلا أن يراد بلاخلاف بين العراقيين والبخاريين وفى التلويح ولاخلاف

---

(١) قوله بعد الكفر، لقوله تعالى - إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف - والسقوط بإسقاط من له الحق لايكون دليل انتفاء أصل الوجوب شرح التحرير.

(٢) قوله لم يلزم ذلك الاستنباط. قال سراج الدين الهندى: وقد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن مذهبهم ذلك: منها كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخلها محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست واجبة عليه. ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تجب عليه الكفارة الخ شرح التحرير.

فى عدم جواز الأداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الإسلام انتهى . ثم اعلم أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هى مستنبطة من شئ لا يشهد فالراجح ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص ، فليكن هذا هو المعتمد .

﴿ ومنه ﴾ أى من الخاص (النهى) لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدم الأمر لأنه أشرف لأن به الإيمان ولا يضره قول الفقهاء إن النهى راجح عن الأمر حتى قال فى البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لأن النهى راجح على الأمر حتى استوعب النهى الأزمان ولم يقتض الأمر التكرار انتهى لأن ذلك لأجل الاحتياط عند التعارض (وهو) فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لأنه ينهى عن القبيح وفى ضياء الحلوم النهى خلاف الأمر نهيت عن الشئ ونهوت عنه بالواو ، وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على أنه النفسى طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهى النفسى عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد حتما وإيراد كف نفسك على التعريف إن كان لفظه فالكلام فى النفسى أو معناه التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب الكف لوحده معنى اللفظين وهو النهى ، وإذا قيل مقتضى النهى التحريم فالمراد اللفظى وهو يقتضى التحريم فى قطعى الثبوت والكراهة فى ظنيه ولا تعدد فى نفس الأمر وإنما هو من جهة كون القطع أو الظن فى طريقه كما فى التحرير وعند الأصوليين بناء على أنه اللفظى لأن بحثهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء وقول القائل لمن دونه لا تفعل كما فى المغنى لا بناء على أن العلو شرط فيه مطلقا والأكثر على أن العلو لا اعتبار به فيه وإنما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ، ولذا قال (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) وما فى التحرير أولى وهو لا تفعل استعلاء حتما والمباحث المتقدمة فى الأمر واردة هنا فهو عند الجمهور التحريم عينا لفهم المنع الحتم من المجردة عن القرينة كما أن الأمر للوجوب وفى غيره مجاز ويخالف الأمر من جهة أنه يقتضى الفور والتكرار : أى الاستمرار بخلاف الأمر (وإنه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) فإن الشارع لا ينهى عن شئ إلا لقبحه وأشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أن يكون قبيحا فنهى الله عنه لا أن النهى موجب قبحه كما هو رأى الأشعرى كذا فى التلويح ، وقد يقال إن قوله مقتضى بمعنى يفيد فلا يكون فيه الإشارة المذكورة ؛ فإن قيل هلا قلتم يقتضى حسن الانتهاء . قلنا صفة وجودية فتقتضى محلا موجودا والانتهاء امتناع عن إيجاد الفعل وهو كذا فى البدايع (وهو) أى المنهى عنه (إما أن يكون قبيحا لعينه) ولا يعنى به أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف أن حسن الفعل وقبحه

إنما يكون لجهات يقع عليها وإنما المراد منه أن عين الفعل الذى أضيف إليه النهى قبيح وإن كان ذلك لمعنى زائد على ذاته ذكره القاآنى وهو تقسيم للنهى المطلق المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم (وذلك نوعان: وضعا وشرعا) منصوبان على التمييز (أو لغيره وذلك نوعان: وصفا) وهو ما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك (ومجاورا) أى مصاحبا ومقارنا فى الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعا لأن واضع اللغة وضعه لفعل قبيح فى ذاته عقلا من غير توقف على ورود الشرع لأن قبح كفران المنعم مركوز فى العقول كما أن شكر المنعم واجب عقلا ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواط كما ذكره القاآنى وهو صريح فى أن اللواط قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا فلذا كان أقبح من الزنا لعدم قبحه طبعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلا (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعا لأن العقل يجوزه كما فى قصة يوسف وإنما قبح شرعا لعدم المحل لأن المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالأول (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفا لا لذاته لأنه يوم كسائر الأيام وإنما قبح لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت فيه كالوصف اللازم لأنه داخل فى تعريفه وسيأتى حكمه (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره مجاورا لأن قبحه لترك السعى إلى الجمعة لا لذاته وهو قابل للانفكاك إذ قد يوجد الإخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الإخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان ومن هذا النوع الوطء فى الحيض قبيح للأذى المجاور والصلاة فى الأرض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لو أتى به المكلف على مثال الصائم بترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الأذى ولذا ثبت به الحل للمطلق ثلاثا والإحصان للواطئ فيه وإن كان فعلا حسيا (والنهى عن الأفعال الحسية) وهى ما لها وجود حسى فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فإن له وجودا حسيا فإن الإيجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى أثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا وإذا وجد مع الخيار حكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعى كذا فى التوضيح واختار فى التلويح أن الفعل إن كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى وإلا فحسى واختار فى التقرير أن الصواب أن تفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزها فى غير محل العوارض (يقع على القسم الأول) أى ينصرف عند الإطلاق إلى ما قبح لعينه اتفاقا: أى لذاته أو لجزئه فيعدم المشروعية ولا تقبل حرمته النسخ إلا بدليل يدل على أن

القبيح لغيره فيكون لغيره ، ثم ذلك الغير إن كان وصفا قائما ينهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا فلا كالوطء فى الحيض ومثلوا للأول بالزنا وشرب الخمر والكذب ، وشرط فى التحرير أن لا يكون لحسنه جهة معنى فلا يكون قبيحا كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبى أو لجهة لم يرجح عليها غيرها ، وسيأتى الجواب عما أورد على هذا الأصل من إثبات أحكام الأفعال حسية منهى عنها كإثبات حرمة المصاهرة للزنا والملك للغاصب والملك بإحراز الكفار (وعن الأمور الشرعية على الذى اتصل به وصفا) أى والنهى عن التصرفات الشرعية يقع عند الإطلاق على ماقبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لعينه . وقال الشافعى : بالعكس وثمرته أنه هل تترتب عليه الأحكام أم لا . فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ، وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا اتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى النهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففاسد عند أبى حنيفة باطل عند الشافعى وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا تترتب عليه الأحكام ، وعند أبى حنيفة يصح بأصله لا بوضعه كذا فى التلويح .

ثم اعلم أن عبارة التنقيح ، وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى هو كالأول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله إلا بدليل وهى أولى من عبارة المنار لأنه قيد بما اتصل به وصفا ، وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا أو مجاورا فإن النهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبة من قبيل النهى عن فعل شرعى مع أنه مجاور لا وصف ، وقد اعتذر عنه بعضهم بأنه إنما قيد به لكونه أكثر وأشهر ، وقد حرره فى التحرير بأن النهى عن الفعل الشرعى يكون لغيره فإن كان الغير وصفا لازما أفاد النهى التحريم إن كان قطعيا والكراهة إن كان ظنيا بحسب الطريق للزوم المنهى وإن كان مجاورا ممكن الانفكاك فالنهى للكراهة ولو كان قطعيا كالبيع وقت النداء (لأن القبح يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلا يتحقق) أى لا يمكن أن يثبت القبح (على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى) يعنى أن النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الإمكان لأن النهى عن المستحيل عبث وإمكانه إما بحسب المعنى الشرعى أو اللغوى والثانى باطل لأن المعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لأجلها حتى لو أوجب يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين

الأول وحينئذ لابد من رعاية الأمرين ، وذلك بأن يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى بالفتح وهو القبح ، وعلى المقتضى بالكسر وهو النهى بأن لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فإنه يلزم إسقاط النهى وجعله لغوا عبثا ، وتعقبهم فى التلويح بأمور : الأول أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقته أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهى يقتضى أن يكون المنهى بهذه الصفة . الثانى أن هذا لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهى . الثالث إن قولهم المنع عن الممتنع عبث لا يصح فى هذا لأنه ممتنع بهذا المنع ، وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله إذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل انتهى . وذكر السيرامى : أن الإمكان الحسىّ كان فى النهى ، فلا يكون عبثا انتهى .

وحاصله أن هذا الاستدلال والإلزام ليس كل منهما صحيحا وهو مبنى على تفسير الشرعى فأئمتنا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهى عنه صحيحا لأن الشرعى المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهى على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى ، والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا ورجحه فى التلويح بقوله صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة انتهى ، وردّه فى التحرير بأنه إنما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم وفيهما مجاز شرعى فى الجزء وهو الصورة للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية وللزوم اتحاد مسماه لغة وشرعا فى بعضها وهو منتف انتهى : يعنى لو كان الاسم شرعيا بسبب الصورة فقط لكان الصوم لمجرد الإمساك بلا نية لغويا وشرعيا ، واتفقوا على نيته قالوا : الأمر يقتضى الصحة والنهى ضده فيقتضى ضدها . أجيب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد أحكام المتقابلات ولو سلم فاللازم عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا فى التحرير ، وفيه يصرح بثبوت الاعتبارين طلاق الحائض يثبت حكمه وأمر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن معنى اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع ، فلذا قلنا إن للبيع المنهى عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوب التفاسخ . أما الأول فلعدم النافى ووجود المقتضى وهو الوضع الشرعى للقطع بأن القائل لا تفعله على هذا الوجه فإن فعلت ثبت حكمه وعاقبتك لم يتناقض انتهى .

ثم اعلم أن مسألة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لأنهم استثنوا مثلها . قال فى جمع الجوامع : أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة فى المغصوب فالجمهور تصح ولا يثاب وقيل يثاب انتهى (ولهذا) أى لكون النهى عن الفعل الشرعى واقعا على ماقبح لغيره (كان الربا) بكسر الراء ، وفتحها خطأ وله إطلاقان فى الكتاب العزيز . أحدهما لنفس المزيد ومنه قوله تعالى ـ لا تأكلوا الربا ـ ثانيهما الزيادة ، ومنه قوله تعالى ـ وحرّم الربا ـ لأن الحرمة لا تتعلق إلا بالأفعال كما بينه فى فتح القدير ، والمراد هنا كان بيع الربا فهو من مجاز الحذف : أى البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع بأصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها تامة وهو المساواة (وسائر البيوع الفاسدة) أى وباقى البيوع الفاسدة فالسائر بمعنى الباقى لا بمعنى الكل لأن الربا منها أيضا ، ومنها البيع بشرط مفسد فهو مشروع بأصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط فإنه كالوصف أمر زائد وليس بمشروع كالربا ولذا ينقلب صحيحا بإسقاط الزيادة والشرط لزوال المفسد ، ومنها البيع بالخمر لوجود أصل المبادلة وفقد وصفها وهو التقوّم للبدلين لكونها غير متقومة فملك مايقابلها فقط بالقبض دون الخمر بخلاف بيعها بعبد فإنه باطل فيهما لأن المبيع فى المعاوضة ثمن من وجه وفى النقد بيع مطلقا فلم يصحّ إيراد العقد على الخمر مقصودا فلم يملك مايقابلها أيضا .

ثم اعلم أن الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا ولم يخالف فى ذلك أحد ، والأصوليون صرحوا هنا بأن النهى عن الفعل الشرعى لايعدم الصحة حتى قال فى التنقيح جوابا للشافعى ، ولأن النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك فنقول بصحته لا بإباحته انتهى . قلت المراد بالصحة هنا إنما هو صحة الأصل فقط وهو معنى قولهم مشروع بأصله ، ومراد الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط ، وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه ، فلذا قال فى التنقيح ويصح بأصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لايخفى ، وليس مرادهم بمشروعية الأصل أن الشارع أذن فيه لأنه محرّم حال اتصافه بذلك الوصف فلا يكون مشروعا بهذا المعنى وإنما مرادهم صحة الأصل ، وبهذا التقرير إن شاء الله تعالى اندفع مافى فتح القدير من أنهم إن أرادوا بمشروعية الأصل مشروعيته حالة خلوّه عن الوصف بلا نزاع فيه ولا يجدى شيئا وإن أرادوا مشروعيته حال اتصافه به فممنوع لأنه غير مشروع معه إلى آخره لأنه فهم أن المشروعية الإذن فى الفعل وليس كذلك بل الصحة كما قدمناه ، وفائدة النهى التأثيم او فعله وهو المقصود منه .

ثم اعلم أن الصحة فى المعاملات ترتب أثرها غير مطلوب التفاسخ شرعا والفساد ترتبها مطلوب التفاسخ والبطلان عدم ترتبها أصلا لثبوت الترتب كذلك فى الشرع بما قدمناه فى النهى

ففرق بينهما بالأسماء كما فى التحرير، وهناك مناسبة لغوية غير مجرد الاصطلاح ذكرها فى فتح القدير أول باب البيع الفاسد (وصوم يوم النحر) وأيام التشريق النهى عن صومها من قبيل ما كان (مشروعا بأصله) أى صحيحا بأصله لأنه صوم، وهو فعل شرعى (غير مشروع بوصفه) أى قبيح لوقوعه فى يوم منهى عنه للإعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الأداء بالعصيان ولو صام فى هذه الأيام المنهية عن فرض أو واجب أو نذر آخر لم يجز كما فى الحاوى لأن ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص :

ثم اعلم أن بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقا فإن البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة وعصى كالحالف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة وأثم فكيف جمعوا بينهما، والذى ظهر لى أن مرادهم بمشروعية الأصل صحته وبعدم مشروعية الوصف حرمته أعم من أن يكون فاسدا كالبيع بشرط أو صحيحا كصوم يوم النحر، وعلى هذا فقد اصطلحوا على تسمية ما كان محرما لوصف لازم فى المعاملات فاسدا بخلافه فى العبادات لا بسبب أن الفساد يقتضى النهى لأنه ليس موجبه بعد طلب الترك إلا كون الفعل معصية سببا للعقاب فليس بمستلزم للفساد لا فى العبادات ولا فى المعاملات كما بينه فى فتح القدير فى آخر الصوم فما فى التوضيح والتلويح من تسمية يوم النحر فاسدا مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة فى الأوقات المكروهة وهى من هذا القبيل لأنها حسنة فى ذاتها والوقت صحيح والقبح فى الوصف للتشبه بالشيطان والوقت سبب وظرف فأثر نقصانه فى نقصانها فلم يتأدّ بها الكامل ولزومه القضاء لو قطعها بعد الشروع بخلاف الصوم فى يوم منهى فيه فإنه لا يلزمه القضاء وقد فرقوا بينهما بأنه فى الصوم صار مرتكبا للمعصية بمجرد الشروع لصدقه على مجرد الإمساك بنية، ولذا حنث به فى يمينه لا يصوم ولا يصير بمجرد الشروع فيها مرتكبا لها، لأن المنهى عنه الصلاة وهى مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق فإذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد فيلزم القضاء، وتعقبهم فى فتح القدير بأنه يقتضى أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكبا للمعصية والجواب مطلق فى الوجوب، وذكر فى التحرير فى النهى عن الفعل الشرعى إذا نافى حكم الأول بطل كنكاح المحارم ليس حكم النكاح إلا الحل وهو مناف لمقتضى النهى ويجب مثله فى العبادات كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوب القضاء يتبع الحل والثواب ووجوب صحة نذره لأنه غير متعلقه ليظهر فى القضاء تحصيلا للمصلحة فيجب أن لا يبر بصومه وما خالف فلدليل كالصلاة فى الأوقات المكروهة على ظنهم وكون مسماها

لايتحقق إلا بالأركان لايقتضى وجوب القضاء لأنه بوجوب الإتمام قبل الإفساد والثابت يقتضيه، ويلزم أن يفسد بعدم ركعة وهو منتف عندهم، وحينئذ فالوجه أن لايصح الشروع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا مخلص لهم إلا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى، ومافى التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم. أما الوقت فى الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها بعيد لأن كلا منهما شرط.

وحاصله أن المحقق فى التحرير يرجح رواية البطلان فى الأوقات الثلاثة فإنها منقولة عن أبى حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه عن المذهب بالكلية. وأما الصلاة فى المكان المغصوب فقبحها للمجاور فلم يؤثر الفساد وتضمن بالشروع وتصلح للقضاء فيتأدى بها الكامل لكمالها لأن المكان ليس بسبب ولا معيار ولا وصف فهى كالبيع وقت النداء، وقد جعل فخر الإسلام من قبيل ماقبح لغيره وصفا شهادة المحدود فى القذف فهى صحيحة أصلا فانعقد النكاح بها غير مشروعة وصفا وهو الأداء فلم تقبل (لتعلق النهى بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللآلئ إذا اصفرت فيحسن لعينه ويقبح لغيره ولاترجيح للعارض على الأصلى فصح بأصله إذالصحة تتبع الأركان والشرائط (والنهى عن بيع الحر) الذى هو قبيح لعينه شرعا (والمضامين) جمع مضمون مافى ظهور الآباء من المنى (والملاقيح) جمع ملقوحة كما فى الصحاح مافى أرحام الأمهات من الجنين، وذكر فى الفائق أنه جمع ملقوح، يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (ونكاح المحارم مجاز عن النفى) لمشابهة بينهما، صورة بوجود الحرف ومعنى لأن الإعدام مطلوب فيهما (١) فهو منفى لا منهى، والفرق أن الأول إعدام شرعى مبتنى عليه الامتناع. والثانى طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يكن مشروعا مطلقا ولذا لا يثاب على الامتناع فى المنسوخ (فكان) للنهى عنها (نسخا) أى إعداما وهو بيان لمعنى النفى فلا تطويل فيه كما قدتوهم (لعدم محله) أى محل النهى كذا قيل، والظاهر أن الضمير عائد إلى التصرف المفهوم مما سبق فإن محل البيع المال وهو مفقود فى بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الأنثى من بنات آدم مما ليس بمحرم، فهذه الأشياء وإن كانت من قبيل الفعل الشرعى المقتضى لمشروعية الأصل صحيحا، لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهى فهو جواب عما أورد على الأصل السابق، وقد جعلوا النكاح بغير شهود كذلك باطلا لأن ملك النكاح لاينفصل عن الحل والنهى للتحريم فبطل العقد للمضادة والحل فى البيع منفصل عن الملك فلا تضاد، وأورد عليه قد أثبتم لنكاح المحارم أحكاما من عدم الحل وثبوت النسب ووجوب العدة

---

(١) قوله : فيهما : أى فى النهى والنفى اهـ.

والمهر مع كون الباطل لاحكم له : وأجيب بأنها أحكام الوطء بشبهة فلاتدل على عدم بطلانه (وقال الشافعي في البابين) أي في الحسية والشرعية (ينصرف) النهي المطلق (إلى القسم الأول) وهو ماقبح لعينه فلا يكون مشروعا إلا لدليل فخالفنا في الشرعيات وهو قول الأكثر : وحاصله أن مطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الأظهر للفساد شرعا فيما عدا المعاملات مطلقا، وفيها إن رجع أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر، فإن كان الخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد الفساد عند الأكثر كذا في جمع الجوامع (قولا) أي قائلا (بكمال القبح) للمنهي عنه لأن النهي مطلق فينصرف إلى الكامل (كما قلنا في الحسن في الأمر) أي أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الحسن لعينه (لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن) وقد تقدم عن التلويح أن الشافعي لايقول باقتضاء النهي القبح إنما يقول إن القبح ثابت بالنهي ولولا هو لم يثبت (ولأن المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد) قلنا لا تنافي لاختلاف الجهة، وقوله فلايكون مشروعا ليس بصحيح لأنه إن أراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا أنه مع ذلك لايفيد حكمه مع الوصف المقتضي للنهي كما في طلاق الحائض وإن أراد أنه لايفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة حيث جعل المدعي جزء الدليل كذا في فتح القدير (ولهذا لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) ذكر هذه الأربع تفريعا على أصل الشافعي وأوردها المحققون نقضا على أصلنا فإنها أفعال حسية والنهي عنها يعدم المشروعية أصلا فلاحكم لها مع كوننا أثبتنا لها أحكاما عكس ماذكره الشافعي . فقلنا الزنا لايوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد فهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى فيه إلى الأطراف والأسباب كالوطء ومايعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لايوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان، لكن لايدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه أو هو في مقابلة ملك اليد . وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا في التنقيح وتمامه في التلويح :

﴿ وأما العام ﴾ فهو في اللغة الشامل، عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة، يقال عمهم بالعطية كذا في الصحاح . وأما في الاصطلاح فله تعريفان : الأول بناء على أنه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الإسلام وتبعه المصنف (فما) أي لفظ ويصح أن تكون ما بمعنى

أمر والأول مبنى على أن العموم من عوارض الألفاظ فقط . والثانى على أنه من عوارض المعانى أيضا ، وقد اختلف فيها على ثلاثة أقوال : فقيل توصف به المعانى حقيقة كاللفظ ، وقيل مجازا وقيل لا حقيقة ولا مجازا والمختار الأول ولا يكون إطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظى إذ العموم شمول أمر لمتعدد فهو مشترك معنوى خير من اللفظى والمجاز وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشأ الخلاف فى معنى العموم وهو شمول الأمر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية فقط منع الإطلاق الحقيقى على المعنى إذ لا يتصف به(١) إلا الذهنى وهو ليس بمتحقق عندهم فكان مجازا كما اختاره فخر الإسلام ولم يظهر طريق المجاز فمنعه بعضهم حقيقة ومجازا ، ومن فهم من اللغة أن الواحد أعم من الشخص ومن النوع وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام فى النوعى(٢) وصوت عام فى الشخصى بمعنى كونه مسموعا أجاز الإطلاق على المعنى حقيقة أيضا وكون المعنى مقتصرا على الذهنى وهو منتف فينتفى إطلاق العموم عليه ممنوع بل المراد التعلق الأعم من المطابقة كما فى المعنى الذهنى والحلول كما فى المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على أن نفى الذهنى لفظى كما يفيده استدلالهم(٣) وتمامه فى التحرير ، ورجح فى التقرير أن الإطلاق مجازى لأن إطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لأوضاع القوم ، وهذا لأن العموم باعتبار إرادة المتكلم للمعانى والألفاظ وسيلة

---

(١) قوله به : أى بالعموم .

(٢) قوله فى النوعى فإن الأفراد وإن كثرت تعد واحدا باعتبار نوعها وهذا لأن الموجود من المطر مثلا فى مكان ليس إلا فردا من المطر يباين الموجود فى مكان آخر بالشخص ويماثله بالنوع والكلى يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلى والأفراد وهذا لأن المراد من مطر فى قولنا مطر عام ليس المطر الكلى ، بل الداخل فى الوجود منه أخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام أفراد مفهوم مطر وجدت فى أماكن متعددة كل فرد فى مكان كذا أفاده المصنف : أى ابن الهمام شرح التحرير .

(٣) قوله استدلالهم : أى النافين للوجود وهم جمهور المتكلمين وهو أنه لو تحقق لاقتضى تصور الشىء حصوله فى الذهن فيلزم كون الذهن حارا إذا تصور الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين إذا تصورهما معا وحكم عليهما بالتضاد إلى غير ذلك ، فإن هذا منهم يفيد القول بنفى عين المتصور بما له من الآثار والأحكام فى نفس الأمر فى الذهن وهذا مما لا يختلف فيه ، وإنما الحاصل فى الذهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلى مطابقة لعين المتصور الخارجية حيث كان له وجود خارجى فى نفس الأمر ، وهذا مما لا يختلف فيه أيضا وإلا امتنعت التعقلات شرح التحرير .

لبيان مراده . وأما بالنسبة إلى الشارع فهو باعتبار الألفاظ لأن إرادة المتكلم أمر باطنى لايدرك إلا بالألفاظ ، وكان وقع لى فى الأنوار شرح المنار فى الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لاعموم له أن المراد من قولهم العام المعنوى هو الكلى الطبيعى ومن قولهم المعنى لاعموم له الكلى بقيد كونه كليا والمأخذ واحد وهو أن أحكام الشرع إنما تترتب على الأمور الموجودة ، والكلى من حيث هو كلى لا تحقق له فى الخارج فلايكون معتبرا ، بخلاف الكلى الطبيعى فإنه موجود فى ضمن الأشخاص ، والذى وقع هنا أولى لأنه أقرب إلى القواعد وأوفق إلى الاصطلاح انتهى (تناول) أى دل بالوضع ، ولم يصرح به هنا لأن الكلام فى اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره فى الخاص ، وقد يقال ليشمل كون العام مجازا أو عموم المجاز كما سيأتى صريحا فى بحث المجاز بأن يتصف بالعموم كقولهم جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا (أفرادا) مخرج لخاص العين كزيد فإنه لايتناول إلا فردا ولخاص الجنس فإنه دال على الماهية لا الأفراد ولخاص النوع فإنه دال على فرد مبهم وللعدد فإنه يتناول أجزاء وهى آحاد لا أفراد ، فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير ، أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير ، أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه ، فقوله أفرادا مخرج للثالث فقط ، فالأول المشترك والثانى العام والثالث العدد ثم أفراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلى الجموع كما فى التحرير (متفقة الحدود) مخرج للمشترك لأن أفراده مختلفة الحدود فلايكون عاما وفى الكشف ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه أفراد العام ليصح شموله إياها به ، وهو معنى قولنا أفراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فإنه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحته إلا بمعنى الإسلام .

ثم اعلم أن المصنف كفخر الإسلام فرق بين العام والمشترك باتفاق الأفراد واختلافها والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين فأكثر كما سيأتى (على سبيل الشمول) مخرج لما تناولها على سبيل البدل ، ففى بعض الشروح كالنكرة فى سياق النفى فإطلاق العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال فى التلويح إنها موضوعة للكثير باعتبار أن الوضع أعم من الشخصى والنوعى ، وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى كذلك فالإطلاق عليها حقيقى وسيأتى تمامه فى بحثها . التعريف الثانى له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون : ما دل على استغراق أفراد مفهوم كما فى التحرير

أو لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له كما فى التوضيح أولفظ يستغرق الصالح له من غير حصر كما فى جمع الجوامع والمناسب لمذهبنا مافى التوضيح لإخراجه المشترك فإنا لا نقول بعمومه وعلى الآخر بن داخل ؛ قال المحلى : ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقته انتهى ، وتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر ، فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا أو لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه ، فمن نفى العموم عنه أراد الاستغراقى ومن أثبته أراد الشمولى (١) فالخلف لفظى فإن العام الاستغراقى يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع ، واتفقوا أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام . لا يقال فى الاستثناء اقتل رجالا إلا زيدا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل (٢) ولا يقبل التخصيص أيضا حتى لو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا (٣) كما أفاده فى التحرير (وإنه) أى العام قبل الخصوص المتفق عليه (يوجب الحكم) أى يثبته إما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى .

واختلف فى كيفية إفادته فقيل مطابقة واختاره ابن السبكى حيث قال ومدلوله كلية : أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا أوسلبا ، لا كل ولا كلى : أى لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع وإلا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد ، لأن نهى المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر للأفراد لأن النظر فى العام إليها ، وقيل تضمنا واختاره فى التحرير بقوله : إن دلالة العام على الفرد تضمنية إذ ليس مطابقيا ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله من ماصدقاته لأنه ليس بدليا ، والظاهر الأول لأن المعتبر فى الدلالة التضمنية كون المدلول جزءا للمعنى المطابقى لا كونه جزئيا ولا الأعم الصادق بكل منهما فإطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وإن كان صحيحا فى نفسه ذكره الكمال بن أبى شريف ؛ وإما للمجموع كالعام معنى لا صيغة كالرهط كما سيأتى وبينه فى التلويح (قطعا) فى أصل المعنى اتفاقا من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة والاثنين فيما هو جمع ، وفى كل فرد بخصوصه عند أكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له قطعا

---

(١) أى شمول أمر لأمر متعدد أعم من الاستغراق اهـ ؛

(٢) قوله : ولم يدخل لأنه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم أن يكون داخلا فى رجال شرح التحرير ؛

(٣) قوله : لا تخصيصا : أى لرجال لانتفاء عمومه الاستغراقى بحيث يلزم شمولهم له شرح التحرير ؛

حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوّز فى الخاص أو غير ذلك، لكن لايقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما فى الكشف واختار الماتريدى ومشايخ سمرقند أنه يفيده ظنا ، وهو قول الأكثر من العلماء لكثرة إرادة بعضه سواء سمى تخصيصا اصطلاحا أو لاكثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد حتى اشتهر مامن عام إلا وقد خص وهذا أيضا مما خص بنحو ـ والله بكل شئ عليم ، له مافى السموات ومافى الأرض ـ فى قلة مما لايحصى ومثله يورث الاحتمال فى المعين فيصير ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه لأن التخصيص إنما يكون بمستقل مقارن وهو قليل لا كثير لأن الجمهور يمنعون اقتصاره على ذلك ولو سلم فالمؤثر فى ظنيته كثرة إرادة البعض فقط إلا مع اعتبار تسميته تخصيصا .

والحاصل أن الخلاف فى أنه كالخاص أو دونه ، ورجح الجمهور الثانى بقوة احتمال العام إرادة البعض لتلك الكثرة وندرة مافى الخاص كندرة كتاب زيد بزيد فصار التحقيق أن إطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام . والجواب منع تجويز إرادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة لاستلزامه ماسيذكر فى اشتراط مقارنة المخصص وهو لازمه وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله فى الخاص فاستويا وتمامه فى التحرير ، وصرح فى التلويح بأنه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ، وفى التحرير : وأما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن المخصص اتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقده مطابقا له غير أنه يجوّز معارضا (١) . وأما قبله فما تقدم من حمل كلام الصيرفى يفيد أنه كذلك انتهى ، قيدنا العام بكونه متفقا على عمومه لأن المختلف فيه كالجمع المنكر لايفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع هنا أن لايحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل كما فى التلويح . وأما احتماله لا عن دليل فلاينفيه أحد كاحتمال الخاص المجاز (حتى يجوز نسخ الخاص به) أى بالعام لكونه مثله فى القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوى وفى التنقيح : فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ، فعند الشافعى يخص العام بالخاص . وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ماتناولاه وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا ، وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا يخصه وإن كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا حتى لايكون العام عاما مخصصا معنى ، بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض (كحديث العرنيين) المقيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو خاص (نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول) المفيد لنجاسته فإنه عام لأنه محلى بلام الجنس متناول لكل بول فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلة

---

(١) قوله غير أنه يجوّز معارضا ، هذه الجملة ليست من كلام صاحب التحرير اهـ مصححه .

التي تضمنها من سمل الأعين وقطع الأطراف وهي كانت في بدء الإسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضى للتخفيف عنده وبه اندفع ماأورد أنه ينبغي أن تكون نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا ، والظاهر أن القول بنسخه لكون العام محرما فكان الاحتياط في القول بتأخيره لئلا يلزم النسخ مرتين ، وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية العام كالخاص ، وقد يقال لا نسخ أصلا لأنه إنما دل على سقوط النجاسة في حق العرنيين فقط لأنهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه وحيا على ماأجاب أبو حنيفة عن حل شربه تداويا كذا في التحرير (١) (وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للأول والفص بينهما) ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثال ، لأن الفص والحلقة له جزءان لا فردان ، وهذا قول محمد لأن الخاتم كالعام فاستحقه الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص ، وهو إنما يصح موصولا والفرض أنه مفصول ولذا عبر بثم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا في إيجاب الحكم في الفص فكان بينهما ، وخالفه أبو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما لو وصله وأكثرهم لم يذكروا خلافه فيها ، والفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة ، والحلقة بفتح اللام جمع حالق كذا في ضياء الحلوم : وذكر النووي في شرح مسلم أن حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاها الجوهري بفتحها (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ـ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) بالقياس وخبر الواحد ، وأصله أنه إن تركها على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل . وقال الشافعي بحلها فيهما تخصيصا للآية بخبر الواحد ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم » وقياسا للعامد على الناسي لشمول العلة لهما وهو كونها في القلب ، ونحن نقول إنها عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس والناسي ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلا لا مخرجا ، وأورد أن الذكر أعم من اللسان والقلب : وأجيب بأن كلمة عليه تخصه باللسان إذ يقال ذكر عليه إذا كان باللسان وذكره إذا ذكر بالقلب كذا في المحيط ، وأورد أن ابن عباس ذكر أن المراد به ذبائح المشركين أو المجوس أو الميتة أو المنخنقة . وذكر الكلبي أن المراد به ماذبح لغير الله ، وأجيب بأنه تأويل فلا يكون حجة على الغير ، وأورد لزوم فسق آكله فلا شهادة له ، وأجيب بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا من اعتقد إباحته لتأويله . قال في التقرير :

---

(١) قوله كذا في التحرير ، ليس كل ما ذكر من كلام الشارح على عبارة المصنف مذكورا في التحرير فالنسبة إليه غير صحيحة اهـ مصححه .

وقد وقع لى فى الأنوار فى دفع التخصيص عن الآية أن كونها مخصصة مسبوق باحتمال التخصيص والآية لا تحتمله لأن من فى قوله من ما زائدة فى سياق النهى لأن معناه يتم بقوله لا تأكلوا مالم يذكر اسم الله عليه ومتى كانت زائدة أفادت التأكيد لا محالة، وتأكيد العام ينفى احتمال الخصوص وإذا لم تحتمل التخصيص لم يكن العامد مخصوصا منها انتهى ، وقد يقال إنها للتبعيض والزيادة خلاف الأصل وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد) وأصله أن مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص إذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر إلى الخروج فيقتل خارجه ، وأورد أن عدم ماذكر إيذاء فتناقض كلامهم : وأجيب بأن المراد بالإيذاء هو التعرض بشىء من الضرب ونحوه وهو من مقولة أن يفعل وترك الإطعام ونحوه من مقولة أن ينفعل فلا تناقض كذا فى التقرير وإنما لا يقتل لعموم الآية ، والشافعى جوز قتله فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد «الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم» فالآية عنده مخصوصة بغير من وجب عليه قتل وقياسا على من أنشأ القتل فيه فإنه يقتل إجماعا ، ونحن نقول الظنى لا يخصص القطعى وتمام أبحاثه فى التقرير (لأنهما ليسا بمخصوصين) أى لأن الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظنى لأن الناسى ذاكر كما قدمناه ومنشئ القتل فيه هاتك حرمته فلا حرمة له : والخلاف فى الأنفس لا فى الأطراف لأنه يسلك بها مسلك الأموال فتقطع يد السارق إذا التجأ بالحرم وكذا الخلاف فى غير الالتجاء بالبيت إذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل حتى يخرج منه إجماعا ذكره السيرامى وهو حجتنا على أن الحرم كذلك ، ثم اعلم أن القائلين بظنيته العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كقول الأكثر ومقتضى القول بظنيته الجواز للاستواء . وقد أجاب عنه فى التحرير من الباب الثانى فى أدلة الأحكام بأن العام أقوى من خبر الواحد لأن الشبهة فى خبر الواحد من جهة الثبوت وفى العام من جهة الدلالة ، والشبهة فى الأصل أقوى فلا تساوى (فإن لحقه) أى العام (خصوص) أى تخصيص ، وهو فى اللغة تمييز بعض الجملة بحكم ، وفى العام عند أكثر مشايخنا بيان أنه أريد به بعضه بدليل مستقل مقارن أى موصول بالعام فى التخصيص الأول فإن تراخى عنه فناسخ ، وأما المخصص الثانى فلا يشترط لتخصيصه القران . وفى التحرير والوجه يقتضى أن الثانى ناسخ أيضا إلا القياس إذ لا يتصور تراخيه لأنه مظهر لا مثبت . وقد صرح المحققون بأن تفرع عدم جواز ذكر بعض من المخصصات دون بعض على منع تأخير المخصص ضرورى وإن جهل وقته فحكمه التعارض كترجيح المانع وإلا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتأخر عنه وإنما شرطوا القران فى الأول

لأن إطلاقه بلا مخرج إفادة إرادة الكل ، فمع عدم إرادة الكل يلزم إخبار الشارع وإفادته لثبوت ماليس بثابت وذلك كذب ، وطلبه الجهل المركب من المكلفين وهذا يجرى فى المخصص الثانى كالأول ، ومقتضى هذا وجوب وصل أحد الأمرين من الإجمالى أو من التفصيلى ثم يتأخر البيان فى الإجمالى إلى الحاجة بعده لأنه حينئذ بيان المجمل ، ولا يبعد أنهم أرادوه كهذا العام مرادا بعضه ، وبهذا تنتفى اللوازم الباطلة وإلزام الآمدى امتناع تأخير النسخ بجامع الجهل بالمراد ليس واردا على ماذكرنا إذ المضمون الخطاب الشرعى الأبدى فيتمكن من العمل المطابق إلى سماع الناسخ وتمامه فى التحرير ، وهو صريح فى أنه لابد للتخصيص الأول من معرفة القران بالعام وأنه إن جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدمناه أيضا عن التنقيح ونحن وإن كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا نجعله تخصيصا ، وفائدة حمله على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا منع كونه ناسخا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح . وقد توهم بعض الشارحين(١) بأن حملنا للقران للجهل يجعله تخصيصا وهو غلط . وأفحش منه قوله إنه المراد بالقران المشروط فى التخصيص لا أن يصدرا معا عن الشارع صلى الله عليه وسلم فقد جعل ماهو المراد منفيا وجعل المنفى هو المراد .

ثم اعلم أنه ليس الكلام فى جواز قصر العام على بعض مايتناوله بكلام متراخ ، وإنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل . وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم المقارنة فى المخصص إنما يصح لو فرض نقل الراوى قران الشارع المخرج بالتلاوة تقييدا مفاد الغيرية كذا فى التحرير(٢) . وبه اندفع مافى التلويح من أن القول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى انتهى . وإنما شرطوا فى المخصص الاستقلال لتتغير دلالته من القطع إلى الظن ولا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية . ولا خلاف فى عدم تغيره فيها بالعقل إلى الظن كخروج الصبى والمجنون من خطاب الشرع إلا أن يخرج مجهولا كذا فى التحرير . واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض أفراده بغير مستقل ، وهو خمسة : الاستثناء والشرط وبدل البعض والصفة والغاية وهو حقيقة فى الباقى

---

(١) قوله بعض الشارحين هو العلامة ابن ملك فإنه ذكر ذلك فى شرحه فانظره ورده محشيه عزمى بمثل ماقاله ابن نجيم اه .

(٢) قوله كذا فى التحرير ، تراجع هذه العبارة فى متن التحرير فى مسألة (بعد اشتراط الحنفية المقارنة فى المخصص) ، اه مصححه .

وحجة بلا شبهة فيه (١) وفى المستقل مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر (٢) حقيقة من حيث التناول كذا فى التنقيح . وهو بناء على اشتراط الاستغراق ، وأما على عدمه فهو حقيقة فى الباقى كما اختاره شمس الأئمة ، وأشار إليه فى التحرير . وأما سقوط قطعيته وبقاء حجته فأفادها بقوله (معلوم أو مجهول) كقوله عبيدى أحرارا إلا بعضا (لا يبقى قطعيا) اتفاقا حتى يخصص بخبر الواحد ، والقياس بخلافه قبل التخصيص على ماقدمناه . ولا يخفى أن منعهم تخصيصه بماذكر إنما هو فى عام قطعى الثبوت . أما ظنيه كخبر الواحد فإنه يجوز اتفاقا للمساواة . ثم اعلم أن تجويزهم تخصيص المخصوص بالقياس يدل على أنه دون خبر الواحد فى الدرجة لأن القياس دون خبر الواحد ، وتمامه فى التلويح . ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أى بالعام لاستدلال الصحابة رضى الله عنهم به ، فلو قال أكرم بنى فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعصيانه ولأن تناول الباقى بعده باق وحجته فيه كان باعتباره ، لكن أورد عليه أن هذا لا يكون دليلا لمذهب المطلق للمخصص أعنى معلوما كان أو مجهولا لأن استدلالهم (٣) والعصيان إنما هو فى المعلوم المجهول والحجة فى العام قبل التخصيص لعدم الإجمال ، وهو باق فى المعلوم لا المجمل ، وبهذا ضعف ماذهب إليه المصنف تبعا لفخر الإسلام وهو وإن كان هو المختار عندنا كما فى التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل ، فالظاهر هو مذهب الجمهور وهو أنه إن كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم وبمعلوم حجة لما ذكرنا (عملا بشبه الاستثناء) للمخصص لبيانه عدم إرادة المخرج (و) عملا بشبه (النسخ) أى الناسخ لاستقلاله فيبطل المخصص إذا كان مجهولا ويبقى العام على قطعيته للشبه الثانى لبطلان الناسخ المجهول ويبطل العام للشبه الأول كالاستثناء المجهول ببطلان الصدر فقد حصل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به وإن كان معلوما فشبه الناسخ يبطله لصحة تعليله وجهل قدر المتعدى إليه فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وشبه الاستثناء يبقى قطعيته لأنه لا يصح تعليله فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به .

والحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه كذا فى التلويح وضعفه

---

(١) قوله فيه : أى فى الباقى .

(٢) قوله من حيث القصر : أى من حيث قصر أنه مقصور على الباقى توضيح .

(٣) قولهم استدلالهم : أى الصحابة ، وقوله والعصيان : أى فى المثال المتقدم فى قوله : أكرم بنى فلان الخ .

فى التحرير بأن إعمال الشبهين إنما يصح عند الإمكان وهو منتف فى المجهول بل إن اعتبر الشبه فالمتعين العمل بالشبه الأول وهو شبه الاستثناء لأنه معنوى وشبه الناسخ فى مجرد اللفظ فلا ينظر إليه ، وعلى هذا فالراجح بطلان حجية العام المخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور وإنما صار ظنيا عندهم فى المعلوم مع أن شبه الاستثناء يقتضى بقاء قطعيته لما تحقق من إرادة معناه مع احتمال قياس آخر مخرج وهذا لتضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته وكون المنقول حجة فرع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها فى نحو لا تقتلوا بعضهم فإن دفع بثبوتها فى نحو - وحرّم الرّبا - للعلم بحل البيع . قلنا إن علموه نوعا معروفا من البيع فلا إجمال وإلا فكحرم بعض البيع ، وقوله بالتعليل لا يدرى قدر المتعدى إليه إن أراد بالفعل فلا يضر إلا لو لزم فى حجيته للباقى تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يفيده لأن العلة وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه ثبت خروجه وما لا فهو باق تحت العام وإن أراد قبل التعليل : أى بمجرد علم المخصص يجب التوقف للحكم بأنه معلل ظاهرا ولا يدرى إلى آخره فهو قول الكرخى وغيره من الواقفية القائلين يجب التوقف فى العام لأن معناه يتوقف كذلك : أى لأن يستنبط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ماذكرنا فى المجهول وزيادة مع أنه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص أعنى القياس الذى حكم به للحكم بمعلومية التخصيص انتهى مع زيادة لحاله .

وأورد أنه يجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل إذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثنى . وأجيب شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل إلا أنه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص . ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لاستقلاله كذا فى التلويح . وتحقيقه أنه لو علل الناسخ لكان القياس ناسخا لبعض أفراد العام فكان معارضا لأنه للإخراج بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لأن المخصص لبيان عدم الدخول لا للإخراج (فصار) التخصيص (كما) أى مثل ما (إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار فى أحدهما بعينه وسمى ثمنه) لأن المبيع بالخيار يدخل فى الإيجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فإذا جهل الثمن أو محل الخيار لا يصح لشبه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند أبى حنيفة وتمامه فى التوضيح ، وبه علم أن المسألة رباعية فالصحة فيما إذا علما والبطلان فى الوجوه الثلاثة والنظر إلى الدخول فى الإيجاب يصححه فى الكل والنظر إلى عدم الدخول فى الحكم يبطله فى الكل فراعينا الشبهين ، فقلنا إذا كان أحدهما

مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء وإذا كانا معلومين يصح لشبه النسخ: والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء كذا في التلويح.

ثم اعلم أن الخيار المذكور خيار الشرط وأما خيار التعيين فمذكور في الفقه. وصورته أن يشترى أحد الثوبين أو الثلاثة على أن يعين منها ما شاء وهو صحيح لأن الحاجة داعية إليه وهي تندفع بالجيد والردىء والوسط لتعيين أحدهما فلا تشرع الرخصة في الزائد فجاز في ثلاثة لا في أربعة وجواز خيار التعيين للمشترى متفق عليه عندنا وجوازه للبائع مختلف فيه فقد نص في المجرد على أنه لا يجوز للبائع لأن شرعه للحاجة وهي للمشترى لا للبائع لأن المبيع كان معه قبله وهو أدرى بما لاءمه منه فبقى في حقه على أصل القياس، وذكر الكرخي جوازه له استحسانا قياسا على خيار الشرط، وأنت عرفت الفرق ولكن الأصح جوازه لهما وهو المذكور في المأذون كما في شرح التلخيص للفارسي ولم يذكر خيار الشرط مع خيار التعيين.

واختلف في اشتراطه معه فقيل نعم ونسبه قاضيخان إلى أكثر المشايخ وصححه شمس الأئمة وصورته على هذا أن يشترى أحد ثوبين أو ثلاثة غير معين على أن يأخذ أيهما شاء على أنه بالخيار ثلاثة أيام فيما يعينه بعد تعيينه للبيع، وقيل لا وصححه فخر الإسلام وقوّاه في فتح القدير وقيد بدخولهما تحت الإيجاب وجعل الخيار في أحدهما لأنه لو قال بعتك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على أنك بالخيار في أيهما شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعتك عبدا من عبيدي كذا في فتح القدير، وقيد بالعبدين لأنه لو باع عبدا على أنه بالخيار في نصفه جاز في فصل الثمن أولا وأراد بالعبدين قيميين لأنه لو باع مثليا مكيلا أو موزونا على أنه بالخيار في نصفه جاز وإن لم يفصل الثمن لأن النصف من الشيء الواحد لا يتفاوت ذكره الشمني (وقيل) أي قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان (إنه) أي العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) مطلقا معلوما كان المخصص أو مجهولا فيصير مجملا فيما سواه إلى البيان (كالاستثناء المجهول) أي عملا بشبه الاستثناء المجهول (لأن كل واحد منهما) أي من الاستثناء والمخصوص (لبيان أنه لم يدخل) تحت الجملة لا للإخراج بعد الدخول، وظاهره أن سقوط حجيته معلوما كان أو مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح، والصواب ما في التنقيح من أنه إن كان مجهولا أشبه الاستثناء المجهول فأبطل الصدر وإن كان معلوما أشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر أن يكون معلولا ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا.

وفى هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لأنه مع جهالته عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه الفسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الإسلام قد عمل لكل من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد) فإن هذه المسألة تناسب الاستثناء فى أنه يمنع دخول المستثنى فى حكم الصدر وهنا لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى ، وحكمها بطلان البيع كبطلان العام إما لأن أحدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء أو لأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ، ولو مثل المصنف بما إذا باع عبدين إلا هذا بحصته من الألف لكان أظهر لأن حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما فى البيع لا يصح البيع فى الآخر للوجهين المذكورين وقد جمع بين المثالين فى التنقيح (وقيل إنه) أى العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قبله من القطع والظن على اختلاف المذهبين معلوما كان أو مجهولا (اعتبارا بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) وظاهره أن هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقا ، وليس كذلك بل إنما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولا فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته إلى صدر الكلام ، وأما إذا كان معلوما فإنما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل ويبقى العام معه كما كان فكذا دليل الخصوص وهذا هو المذكور فى التنقيح ، وفى هذا القول أيضا عمل بشبه واحد لأنه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء ومع معلوميته اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ ، بخلاف فخر الإسلام على ما قدمناه (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كما إذا باع عبدين باتا وهلك أحدهما قبل التسليم) فإنه يبقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفيد البيع فى العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد ، ولم يذكر المصنف قول الجمهور الذى قدمناه من أنه إن كان المخصص مجملا فليس العام حجة ومبينا فهو حجة واختاره فى التحرير كما قدمناه وكان الأهم ذكره لكن تابع لفخر الإسلام (والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى) بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء كذا فى التلويح ، وخالفه فى التحرير فإنه قصره على الجمع المحلى للاستغراق وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم ، والظاهر ما فى التلويح لأن صيغة النساء جمع فلا يكون إلا من الأول ، ثم صيغة جمع المذكر والواو فى نحو فعلوا هل تشمل النساء وضعا نفاه الأكثر إلا فى تغليبه خلافا للحنابلة ورجحه فى التحرير ، قال وهو قول الحنفية

وعليه فرع أمنونى على بنى تدخل بناته والأظهر خصوصه بالمذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق ودخول البنات للاحتياط فى الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى (أو بالمعنى لا غير) بأن يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لابد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لاعموم له (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط الاستغراق مكان الجمع المنكر عاما لأنه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما الخلاف فى عمومه بوصف الاستغراق فالأكثرون على أنه ليس بعام لأن رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا - . وأجيب بأنه صفة لا استثناء إذ لو كان استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا أن الخلاف لفظى وأنه لا نزاع فى عدم قبوله الأحكام من التخصيص والاستثناء، وبه اندفع ماذكره بعض الشارحين هنا فصار الحاصل أن العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعرف إما بلام الاستغراق أو بالإضافة نحو عبيدى أحرار لصحة الاستثناء كما فى التنقيح، وفى التلويح وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لاشك أنه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة، وأن الحكم فى مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وأن مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام انتهى فهى ستة أسئلة وجوابها على الاختصار . أما عن الأول فظاهر أن الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما فى التحرير وليس ببعيد قول الواضع فى النكرة لفرد يحتمل كل فرد، فإذا عرفت فللكل ضربة وهو الظاهر . وأما عن الثانى ففى التحرير أنه وقع التردد فى كونه مشتركا لفظيا وأن وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وأفراد موضوعها حقائق معنى فاللفظ حقيقة وإن كان وضعه نوعيا لكون أفراد الموضوع حقائق، بخلاف المجاز فإنه موضوع بالنوع وليس أفراده حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث، وأما عن الرابع فالمعتمد أن الجمع المحلى للاستغراق لكل فرد فوحداته لأفراد لا الجموع وقيل الجموع، وأما عن الخامس فظاهر ما فى المطول أن المراد الأفراد المحققة والمقدرة فسر الاستغراق الحقيقى بأن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة، وأما عن السادس فالمراد بالاستغراق الأعم من الحقيقى كما تقدم، والعرفى وهو أن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف و(قوم) مثال هو، ومابعده للعام معنى لا غير، وهو كما فى ضياء الحلوم جماعة الرجال دون

النساء لا واحد له من لفظه قال الله تعالى ـ لا يسخر قوم من قوم ـ قال زهير : أقوم آل حصن أم نساء . وقيل القوم لجماعة الرجال والنساء وجمع القوم أقوام وجمع الجمع أقاوم انتهى فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع وبوجد الضمير العائد إليه مثل القوم خرج ومثله الرهط يقال الرهط دخل ، وفى التلويح والتحقيق أن القوم فى الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره فى الفائق والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كلذا فى التلويح يعنى إذا كان منكرا وأما معرفا فلما لا نهاية له كالرجل معرفا للاستغراق لما لا نهاية له حتى قال فى التلخيص إن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع وسيأتى الكلام عليه فى بحث العام باللام المعرفة وفى التنقيح العام بمعناه إما أن يتناول (١) المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتينى أولا فله درهم (ومن) لها معان أربعة شرطية ـ من يعمل سوءا يجز به ـ واستفهامية ـ من ذا الذى يشفع ـ وموصولة ـ ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض ـ ونكرة موصوفة نحو قولهم مررت بمن معجب لك ، وزاد بعضهم لها معنيين أن تأتى نكرة تامة ورد برجوعها إلى الموصولة وأن تكون زائدة فى نحو : فكفى بنا فضلا على من غيرنا . فيمن خفض غيرنا ، ورد برجوعها إلى النكرة الموصوفة : أى على قوم غيرنا وتمامه فى المغنى لابن هشام (وما) تأتى اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فأما أوجه الإسمية فأحدها أن تكون معرفة وهى نوعان ناقصة وهى الموصولة نحو ـ ما عندكم ينفد ـ وتامة وهى نوعان عامة أى مقدرة بقولك الشىء وهى التى لم يتقدمها اسم تكون هى وعاملها صفة له فى المعنى نحو ـ إن تبدوا الصدقات فنعما هى ـ أى فنعم الشىء هى والأصل فنعم الشىء إبداؤها لأن الكلام فى الإبداء لا فى الصدقات وخاصة وهى التى تقدمها ذلك وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلا نعما . أى نعم الغسل والثانى أن تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهى أيضا نوعان ناقصة وتامة فالناقصة هى الموصوفة وتقدر بقولك شىء كقولهم مررت بما معجب لك ، والتامة تقع فى ثلاثة أبواب : أحدها التعجب نحو ما أحسن زيد المعنى شىء حسن زيدا . الثانى باب نعم وبئس نحو غسلته غسلا نعما وظاهر كلام سيبويه أنها معرفة تامة . الثالث قولهم إذا أرادوا المبالغة فى الإخبار

---

(١) قوله إما أن يتناول تقدم أن المراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له ، والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر مشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه اهـ .

عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابة إن زيدا مما أن يكتب : أى أنه من أمر كتابة : والثالث أن تكون نكرة مضمنة معنى الحرف وهى نوعان أحدهما الاستفهامية ومعناها أى شىء نحو ـ وما تلك بيمينك ـ وللفرق بين الاستفهام والخبر حذفت ألفها فى نحو ـ فيم أنت من ذكراها ـ وثبتت فى نحو لمسكم فيما أفضتم ، وأما قراءة بعضهم عمايتساءلون بإثباتها فنادر ، والنوع الثانى شرطية وهى نوعان غير زمانية نحو ـ وما تفعلوا من خير ـ وزمانية فى نحو ـ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ـ أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم . وأما أوجه الحرفية فأحدها أن تكون نافية فإن دخلت على الاسمية أعملها الحجازيون عمل ليس نحو ـ ماهذا بشرا ـ وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو ـ وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله ـ والثانى أن تكون مصدرية زمانية نحو ـ ما دمت حيا ـ وغيرها نحو ـ عزيز عليه ماعنتم ـ الثالث أن تكون زائدة كافة وغير كافة وتمامه فى المغنى (يحتملان العموم والخصوص والأصل فيهما العموم) لكن وضعها على الخصوص كسائر الموصولات والنكرة بل وأخص منها فإن من لعاقل ذكر أو أنثى عند الأكثر وعمومها بالصفة ، ويلزم العموم فى الشرط والاستفهام ، وقد تخص موصولة وموصوفة ـ ومنهم من يستمع إليك ـ كذا فى التحرير ، وبهذا ظهر أن احتمالهما للعموم والخصوص إنما هو فى الموصولة والموصوفة وأن العموم لازم للأولين وهكذا فى التلويح أيضا فما فى بعض الشروح من أن احتمالهما الخصوص والعموم ثابت فى الجميع أما فى الشرط فكقوله من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فإنها هنا للخصوص وأما فى الاستفهام فلأن المستفهم بقوله من فى الدار يريد واحدا ليس بصحيح لأنه فى المثال المذكور لما قيد بالأولية خرج عن العموم فهو تخصيص له وليس الكلام فيه وأما فى الاستفهام فلأن الاعتبار فى العموم للوضع لا للإرادة ومعنى الأصل فى كلامه الكثير الشائع (ومن فى ذوات من يعقل) الأولى فى ذات من يعلم لأنها أطلقت على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل وقدمنا أن من يعقل أعم من الذكر والأنثى (كما فى ذوات مالا يعقل) هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم كذا فى التلويح وذكر فى التحرير أنها لغير العاقل وللمختلط (وإذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاءوا عتقوا) تفريع على عموم من الشرطية فإن من بالكسر للبيان لا للتبعيض هنا اتفاقا ، وقيد بهذه الصورة لأنه لو قال من شئت من عبيدى عتقه ماعتقه فإنه يعتقهم إلا واحدا عند الإمام ، فإن رتب عتقوا إلا الأخير ، وإن أعتقهم دفعة عتقوا إلا واحدا يختاره المولى وعندهما له إعتاق الكل لأن من للبيان كما فى الأولى فطولب الإمام بالفرق ففرق فى التنقيح لأنها للتبعيض فيهما وقد أمكن مع العموم فى الأول لتعلق عتق كل بمشيئته فإذا عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو بعض ، وفى الثانية بمشيئة واحد فلو أعتقهم لا تبعيض ، وتعقبه فى التلويح

والتحرير بأنه إنما يتم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن كل من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم ؛ وأما على تقدير الترتيب فلا لأنه يصدق على واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد وبأن البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجرّدة المنافية للكلية لا البعضية التى هى أعم من أن تكون فى ضمن الكل أو بدونه ، وحينئذ فلا نسلم أن التبعيض متيقن ، وقد وجه بعضهم قوله بأن من للخصوص وعمومها بعموم وصفها وهو خاص فى من شئت وهو المخاطب عام فى من شاء ، ودفع بأن حقيقة وصفها فيه بكونها متعلق مشيئته وهو عام كذا فى التحرير ، وفرق بعضهم بأن المشيئة لما أضيفت إلى عام فى من شاء تأكد عموم من فكانت من للبيان ، ولما أضيفت إلى خاص فى من شئت لم يتأكد العموم فكانت للتبعيض ، وقد يدفع بما قبله بأنها للخصوص وعمومها بالوصف وهو عام فيها وما دفع به فى بعض الشروح من أن قوله ـ من يشأ الله يضلله ـ أن المشيئة أضيفت إلى خاص مع أنه عام خارج عن المبحث لأنه ليس فيها من الحرفية (وإذا قال لأمته إن كان ما فى بطنك غلاما فأنت حرّة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) تفريع على عموم ما لأن الشرط أن يكون جميع ما فى البطن غلاما ولم يوجد ، وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تعتق ، وأورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من القرآن لقوله تعالى ـ فاقرأوا ما تيسر ـ وأجيب بأن بناء الأمر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما فى التلويح ، ومثل ما الذى واللام الموصولة ، فلو قال إن كان الذى فى بطنك غلاما فهى كما ، ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حرّ فهو بمعنى الذى كذا فى الكشف ، وفى التبيين(١) من التعليق أن ما كلفظ الحمل كما لو قال : إن كان حملك غلاما ، ولو قال إن كان فى بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق انتهى (وما تجىء بمعنى من) أى مجازا كقوله تعالى ـ والسماء وما بناها ـ : أى ومن بناها ، وهذا قول البعض ، وقيل إنها فى الآية لصفات من يعلم : أى والقادر العظيم الذى بناها ، وأشار إليه بقوله (وتدخل فى صفات من يعقل أيضا) كقوله تعالى ـ فانكحوا ما طاب لكم ـ أى الطيبات ولم يذكر مجىء من بمعنى ما مع مجيئها فى نحو ـ فمنهم من يمشى على بطنه ـ الآية لأن الأول أكثر كذا فى الكشف (وكل للإحاطة على سبيل الإفراد) بكسر الهمز بمعنى الانفراد بأن يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره إذا دخلت على النكرة هكذا قيده فى التوضيح ، والتحقيق أنه اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر نحو ـ كل نفس ذائقة الموت ـ والمعرّف المجموع نحو ـ وكلهم آتيه ـ وأجزاء المفرد

---

(١) قوله وفى التبيين الخ هذا نقل لعبارة التبيين بمعناها لا بلفظها كما يظهر لمن رجع إليها اه مصححه .

المعرف نحو كل زيد حسن ، فإذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الأفراد ، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد ، وترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها ومابعدها على ثلاثة أوجه : فأما أوجهها باعتبار ماقبلها . فأحدها أن تكون نعتا لنكرة أو معرفة فتدل على كماله ويجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثله لفظا ومعنى نحو أطعمنا شاة كل شاة . والثانى أن تكون تأكيدا لمعرفة أو لنكرة محدودة ، وعليهما ففائدتها العموم وتجب إضافتها إلى اسم مضمر راجع إلى المؤكد نحو - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - والثالث أن لا تكون تابعة بل تالية للعوامل فتقع مضافة إلى الظاهر نحو - كل نفس بما كسبت رهينة - وغير مضافة نحو - وكلا ضربنا له الأمثال - وأما أوجهها باعتبار مابعدها فقد مضت الإشارة إليها وهى أن تضاف إلى ظاهر وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو أكرمت كل بنى تميم . الثانى أن تضاف إلى ضمير محذوف ومقتضى كلام النحويين أنها كالتى قبلها ، ومنه قوله تعالى - كلا هدينا - : أى كلهم . الثالث أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به وحكمها أن لايعمل فيها غالبا إلا الابتداء نحو - إن الأمر كله لله - فى من رفع ونحو - وكلهم آتيه - . ثم اعلم أن لفظ كل الافراد والتذكير وأن معناها بحسب ما تضاف إليه فإن أضيفت إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفردا مذكرا فى نحو - وكل إنسان ألزمناه - ومفردا مؤنثا نحو - كل نفس بما كسبت - ومثنى ومجموعا مذكرا نحو - كل حزب بما لديهم فرحون - ومؤنثا نحو : وكل مصيبات الزمان وجدتها . وإن أضيفت إلى معرفة قالوا يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو كلهم قائم أو قائمون وإن قطعت عنها لفظا جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتمامه فى المغنى (وهى تصحب الأسماء فتعمها) لأنها محكمة فى عموم مادخلت عليه كالجميع بخلاف سائر أدوات العموم كذا فى التنقيح وليس مراده أنهما لايقبلان التخصيص أصلا لأن قوله تعالى - والله خلق كل شىء - وقوله تعالى - وأوتيت من كل شىء - مخصوص على ماسبق ، بل المراد أنهما لايقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد ، بخلاف سائر أدوات العموم ، وقد ذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام : أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ، وقد جعل المصنف مثل ذلك العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل كذا فى التلويح (فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفراده ، وإن دخلت على المعرّف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمّان مأكول وكل الرمّان مأكول بالصدق والكذب) وقد سبق بيانه ، وبما سبق علم أن قولهم على المعرّف ليس على إطلاقه وإنما هو فى المفرد ، أما فى الجمع فكالمنكر

كقوله ـ وكلهم آتيه ـ وأورد على الأصل بأنها وردت مضافة إلى المنكر والمراد استغراق الأجزاء كقوله تعالى ـ كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ـ بترك تنوين قلب ، ووردت مضافة إلى المعرفة والمراد استغراق الأفراد كقوله تعالى ـ كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل ـ وقوله صلى الله عليه وسلم « كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه » وأجيب بأن المراد أن ذلك الأصل وعند خلوّ المقام عن القرائن . وأجاب تاج الدين السبكى فى شرح منهاج البيضاوى عن الآية والحديث بأنهما من قبيل المعرّف الجنسى ، وهو المعنى كالنكرة ، والجواب الأول أشمل ذكره الشمنى فى حاشية المغنى : وفرّعوا على هذا الأصل ما لو قال لها أنت طالق كلّ تطليقة تقع الثلاث ، ولو قال لها أنت طالق كل التطليقة تقع واحدة ، ومن فروعها(١) ما فى فتاوى قاضيخان : لو قال لها أنت علىّ كظهر أمى كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر وإذا كفر مرة بطل الظهار ، ولو قال فى كل يوم له أن يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم بظهار جديد انتهى (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) لأن ما حرف مصدرى والجملة بعده صلة له فلا محل لها ، ففى قوله تعالى ـ كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا ـ الأصل كل وقت رزق ، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم أنيبا عن الزمان كما أنيب عنه المصدر الصريح فى جئتك خفوق النجم ، أو تكون ما اسما نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج إلى تقدير وقت والجملة بعده فى موضع خفض على الصفة فتحتاج إلى تقدير عائد منها : أى كل وقت رزقوا فيه ، ولهذا الوجه مبعد وهو ادعاء حذف عائد الصفة حيث لم يرد مصرحا به فى شىء من أمثلة هذا التركيب . وللوجه الأول مقر بأن كثرة مجىء الماضى بعدها نحو ـ كلما نضجت ـ وأن ما الوقتية شرط من حيث المعنى فمن هنا احتيج إلى جملتين : إحداهما مرتبة على الأخرى ، وتمامه فى المغنى (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمنا كعموم الأفعال فى كلّ) فلذا قالوا لو قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق يحنث بتزوج كل امرأة ، وإذا تزوج امرأة ثم تزوجها لا يقع بالثانى شىء ، ولو قال كلما تزوجت امرأة حنث بكل تزوج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر إلى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فأنت طالق فدخل ثلاث مرار طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لأن المطلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الأول لأن صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتمامه فى الفقه (وكلمة الجميع) من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة فيه (توجب عموم الاجتماع) أى عموم الأفراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد

---

(١) قوله ومن فروعها : أى فروع كل لا فروع هذا الأصل ، فالمقصد التفريع بالنظر لكل فى ذاتها بقطع النظر عن خصوص إضافتها السابقة فى المصنف لأنها مضافة لنكرة فى المسألتين فتدبر .

حتى إذا قيل جميع من دخل هذا الحصن أوّلا فله من النفل كذا) وهو بفتحتين ما ينفله الغازى : أى يعطاه زائدا على سهمه (فدخل عشرة معا أن لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) وإن دخلوا فرادى استحقه الأول فقط فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الإسلام ، ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن انتفى فرادى يحمل على المجاز لأنه فى حال التكلم لابد أن يراد أحدهما معينا وإرادة كل منهما معينا تنافى إرادة الآخر ، واختار فى التوضيح أنه من باب عموم المجاز وهو السابق سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقرينة أن هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا ، وصرح فى التحرير بتعذر عموم المجاز هنا ولم يبينه ، واختار تبعا للتلويح أن استحقاق الأول فقط عند التعاقب إنما هو بدلالته لا بمجازه . فاستحقاق الكل واحدا فى المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص وهو أحسن الأجوبة ، وإذا دخل واحد فقط فإنه يستحق النفل كله فمسائل الجميع ثلاث (وفى كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل) إذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أوّل بالنسبة إلى المتخلف ، فإن دخلوا على التعاقب فهو للأول لأنه الأول من كل وجه ولو دخل واحد فقط استحقه فهى ثلاث أيضا (وفى كلمة من يبطل النفل) إذا دخلوا معا لعدم إمكان العمل بالأول وإن دخلوا على التعاقب فللأول فقط كما لو دخل واحد فقط فهى ثلاث أيضا .

فالحاصل أن المشروط له النفل فى مسائل التقييد بالأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة كل أو الجميع إليه وعلى الثلاث إما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا معا أو على التعاقب فهى تسعة ، فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الثلاث وإن كان متعددا فان دخلوا معا فلا شىء لهم فى صورة من ولكل نفل فى صورة كل وللمجموع واحد فى صورة جميع وإن دخلوا على التعاقب فالنفل للأول فقط فى الثلاث كذا فى التلويح وفيه مما يجب التنبيه له أن أولا هنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين ، فكان المراد بقولهم : الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم لذلك انتهى (والنكرة فى موضع النفى تعم) كقوله تعالى ـ قل من أنزل الكتاب ـ فى جواب ـ ما أنزل الله على بشر من شىء ـ وككلمة التوحيد .

واختلف فى عمومها فاختار فى التلويح أن عمومها وضعى لأنه أعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد

مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك، وتعقبه ملا خسرو بأن المعتبر عند الإطلاق الوضع الشخصى لا النوعى، وإلا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لأنه موضوع وضعا نوعيا . وذكر فى التحرير أن الأوجه أن عمومها عقلى لأن نفى ذات مالا يتحقق مع وجود ذات، وهو وإن لم ينافِ الوضع لكن يصير ضائعا وحكمته تبعده كما لو وضع لفظ للدلالة على حياة لافظه انتهى، أطلق فى النفى فشمل كل أداة له لكن صرحوا بأن لا المركبة التى لنفى الجنس نصّ فى العموم وغيرها ظاهر فيه فجاز فى التى بمعنى ليس بل رجلان وامتنع فى الأول .

واعلم أنه إذا قيل لا رجل فى الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال فى توكيده بل امرأة، وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع أن تكون مهملة وإلا لتكررت واحتمل أن تكون لنفى الجنس وأن تكون لنفى الوحدة، ويقال فى توكيده على الأول بل امرأة وعلى الثانى بل رجلان أو رجال، وغلط كثير من الناس فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لا غير، ويرد عليه نحو قوله : « تعزّ فلا شىء على الأرض باقيا » كذا فى المغنى، ويرد عليه أيضا فلا بيع فى قراءة من رفع وأطلقه أيضا فشمل المصرح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة فى سياق الشرط المثبت فإنها عام فى طرف النفى، فإن من قال إن ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع فتكون للسلب الكلى بخلاف ما إذا كان الشرط منفيا كان لم أكلم رجلا لأن معناه لأكلمن رجلا فشرط البر كلام أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئى كذا فى التوضيح والتحرير، وبهذا ظهر أن عموم النكرة فى موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة فى موضع النفى كذا فى التلويح وظاهر كلامهم أنه لا يخص الشرط فى اليمين، وفى التحرير ولا يبعد فى غير اليمين قصد الوحدة فى مثل إن جاءك رجل فأطعمه فلا تعم انتهى، وقد يقال قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالأيمان لكن ظاهر كلامهم أن مرادهم بوقوع النكرة فى سياق الشرط المثبت فى غير اليمين وقوعها فاعلا لا مطلقا لما فى الفتاوى الظهيرية من كتاب السير، لو قال الأمير إن قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة استحق أسلابهم جميعا استحسانا للعموم، ولو قال لرجل بعينه إن قتلت قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلين معا فله سلب أحدهما والخيار إلى القاتل لا إلى الإمام، وكذلك لو قال إن أصبت أسيرا، ولو قال من أصاب أسيرا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهم له لأن صيغة كلامه عامة فى المصيب والمصاب انتهى (وفى الإثبات) لفظا ومعنى ليخرج وقوعها فى سياق الشرط المثبت فإنه إثبات لفظا نفى معنى كما قدمناه (تخصّ) لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل

يوجب العموم، وظاهر كلامه أنها للخصوص فى غير النفى والوصف بصفة عامة وليس كذلك لأن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى - علمت نفس - وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير ما ذكره مع أنها عام كذا فى التلويح، لكن مرادهم من قولهم إنها تعم بالوصف العام إفادة عمومها بالقرينة وهى لا تنحصر فى الوصف بل تكثر فلذا نص عليه كما أشار إليه فى التحرير (لكنها) أى النكرة المثبتة (مطلقة) لا عموم فيها، وقيده فى التنقيح بما إذا كانت فى الإنشاء فقال لكنها مطلقة إذا كانت فى الإنشاء نحو - أن تذبحوا بقرة - ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كان فى الإخبار نحو رأيت رجلا انتهى. فاستفيد منه شيئان: الأول أن المطلق مادل على نفس الحقيقة وأن النكرة إذا وقعت فى الخبر فهى لواحد مبهم من ذلك الجنس، وتعقبه فى التلويح بأنا لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بأن معنى - أن تذبحوا بقرة - ذبح بقرة واحدة، ومعنى - فتحرير رقبة - إعتاق رقبة واحدة، وكأن المراد أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ماصدقت هى عليه واحدا كان أو أكثر، ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعين انتهى، وفسره فى التحرير بما دل على بعض أفراد شائع لاقيد معه: الثانى كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع والنكرة فى الخبر مجهولة عند السامع فقط فإنك إذا قلت اضرب رجلا فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهول عند السامع فقط.

والحاصل أن كلا من المطلق والنكرة موضوع للفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه، فالمطلق أخص من النكرة باعتبار أنه لا يتناول النكرة للعموم نحو كل رجل ولا رجل لأنها للاستغراق وهو ينافى الشيوع وأعم منها باعتبار تناوله المعرف لفظا فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الأداة فيه إليه أشار فى التحرير، وأطلق فى النكرة المثبتة فشمل المفرد والجمع بناء على أنه ليس بعام والمصدر وغيره، ومافى الكشف عن بعضهم أن المصدر منها يحتمل العموم لقولهم فى أنت طالق طلاقا أنه يقع الثلاث بالنية فضعيف لأن وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد اعتبارى كما تقدم فى بحث الأمر (وعند الشافعى تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار) ظاهره وجود الخلاف الحقيقى وليس كذلك كما فى التلويح، وأما النزاع فى عموم النكرة فى الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظى لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير، وفى مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة، وفى مثل

فتحرير رقبة تحرير كل رقبة ، بل المراد الصرف إلى فقير أى فقير كان ، وكذلك المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقبة أى رقبة كانت ، فإن سمى مثل هذا عاما فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أوّلا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل ، فإن جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وإلا فلا جهة للعموم انتهى .

والحاصل أن إثبات الشافعى العموم بمعنى العموم البدلى لا الشمولى ونفى الحنفية له بمعنى العموم الشمولى والنزاع فى تسميته عاما ، والظاهر ما ذهبنا إليه لأن العموم الشمولى ولا شمول فى النكرة ، وأما مثل من دخل هذا الحصن أولا فلم يجعلوه باقيا على عمومه إلا إذا لم يكن معه أول ، وأما معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا (وإذا وصفت) النكرة المثبتة (بصفة عامة) أى لا تخص فردا من أفرادها كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فإن العلم لا يخص واحدا دون واحد ، قيد به لأنها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فإن هذا الوصف لا يصدّق إلا على فرد واحد كذا فى التلويح ، وأورد ملا خسرو عليه قولهم فيمن دخل هذا الحصن أولا إنه للعموم بدلا مع أنه من هذا القبيل . وأجاب بأن من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما ، وتحقيقه أن هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى (تعم) عموما إضافيا : أى بالنسبة إلى شمول ذلك الوصف أفرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندى لأنه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام ، ولا شموليا مطلقا ، واستدل على عمومها بالاستعمال فى قوله تعالى - ولعبد مؤمن خير من مشرك - وقول معروف للقطع بأن هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف . فإن قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص . قلنا خاص من وجه عام من وجه : أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد كذا فى التوضيح ولا يرد على المصنف نحو لقيت رجلا عالما ووالله لأجالسنّ رجلا عالما فإنه لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما فى التحرير (كقوله والله لا أكلم أحدا إلا رجلا كوفيا) فإن له أن يكلم جميع رجال الكوفة ، ولو قال إلا رجلا فقط فله أن يكلم واحدا كوفيا أو غيره ويحنث بكلام اثنين (والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه) لا يصير موليا لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكن القربان فى كل يوم ، ولو قال إلا يوما بدون الصفة يصير بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم ، وفرق بينهما شمس الأئمة بأن الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول إلا واحدا فإذا

وصف بعام ظهر القصد إلى وحدة النوع وتمامه فى التلويح (ولهذا) أى ولكونها عامة بعموم وصفها قالوا (إذا قال أىّ عبيدى ضربك فهو حرّ فضربوه) معا أو متعاقبا (إنهم يعتقون عليه) لأن أيا نكرة لما فيها من الإبهام وإن كانت معرفة بالإضافة وهو المراد بالنكرة عند الأصوليين وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب فعمت ، والمراد بالوصف الوصف المعنوى لا النعت النحوى ، وأورد عليه ما لو قال أى عبيدى ضربته فهو حر فإن المخاطب إن ضربهم معا عتق واحد وخير المولى فى تعيينه ، وإن ضربهم على التعاقب عتق الأول فقط مع وصفها بوصف عام وهو الضرب ، وقولهم بأن الوصف لغيرها فى الثانية ممنوع بأنها موصوفة بالمضروبية كما هى فى الأولى موصوفة بالضاربية ، وكون المفعولية فضلة يثبت ضرورة التحقق لا ينافى العموم ، وما فى التنقيح من الفرق بكون الثانى لاختيار أحدهم عرفا ككل أىّ خبز تريد ليس له أكل الكل بل يتعين واحد يختاره بخلاف الأول نقض بصورة لا يتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وبفرض ضربه الكل يلزم أن لا يعتق أحد لعدم الشرط أو يعتق الكل لما فى الأول وتمامه فى التلويح . وفى التحرير والأوجه كونه على مقتضى المنع يعنى لعدم ظهور الفرق بينهما ، وقد أجاب عنه فى تلخيص الجامع الكبير بأن الفعل المتعدى المبنى للفاعل صفة للفاعل لا المحل إذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط فالوصف فى قوله أى عبيدى ضربته إنما هو للمخاطب لا لأى فلا إشكال وقد بينه الشارح بأتم منه .

ثم اعلم أن المصنف جعل أيا من أفراد النكرة لا من ألفاظ العموم وغيره جعله منها ، فقال فى التلويح والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدى دخل الدار وأعتق أى عبد دخل الدار ، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل أى الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل ما ومن انتهى ، وتعقبه فى التحرير بالمنع فيهما والوضع فى أى ومن وما على الخصوص كالنكرة والعموم فى الكل بالصفة انتهى ، وفيه تأييد لما فعله فى الكتاب من إدخال أى فى بحث النكرة وقيد بالضرب لأنه لو قال أيكم حمل هذه الخشبة والخشبة مما يطيق حملها واحد فهو حر فحملوها معا فإنهم لا يعتقون ولا واحد منهم لأن الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلادتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم

تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما في أيّ عبيدي ضربك، كذا في التلويح (١)، وفي فتاوى الولوالجي رجل قال أي امرأة أتزوجها فهي طالق فهذا يقع على امرأة واحدة إلا أن ينوي جميع النساء لأن اللفظ لامرأة واحدة انتهى، ووجه أن الوصف للفاعل لا لها كما تقدم في أيّ عبيدي ضربته وبه سقط إشكال الزيلعي كما لا يخفى. ثم اعلم أن أيا إذا أضيفت إلى كل معرف واو باللام فهي لبعضه (٢) وإلا فلجزئه وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنويّ فامتنع أيّ الرجل عندك لعدم الصحة إذ بعض أجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز أي الرجل أحسن لصحة الوصف بالأحسنية لبعض أجزائه وهي في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة فتجب المطابقة لما أضيفت إليه كأي رجلين تكرم أكرمهما وأي رجال تكرم أكرمهم، وكبعض مع المعرفة فيتحد كأي الرجلين تضرب أضربه كذا في التحرير، وفي المغني لابن هشام أيّ بفتح الهمز وتشديد الياء اسم تأتي على خمسة أوجه شرطا نحو ـ أيا ما تدعوا ـ واستفهاما نحو ـ أيكم زادته هذه إيمانا ـ وموصولا نحو ـ لننزعنّ من كل شيعة أيهم أشد ـ وأن تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة من نكرة نحو زيد رجل أي رجل أي كامل في صفات الرجال، وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله أي رجل وأن تكون وصلة إلى نداء ما فيه أل نحو يا أيها الرجل انتهى (وكذا) أي مثل الوصف العام للنكرة في إفادة العموم (إذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) بيان للمعرف باللام. والحاصل كما في التحرير (*) أن اللام للتعريف وهو الإشارة إلى المراد باللفظ سواء كان هو المسمى أولا (٣) فالمعرف في أكرمت الأسد الرجل لأنه المراد وإن لم يكن مذكورا وإنما تدخل اللام النكرة ومسماها (٤) بلا شرط فرد فتدخل على الجمع، فعدم التعيين لمسماها ليس جزءا

---

(١) قوله كذا في التلويح الصواب تقديمه على قوله لكن ينبغي الخ فإن كلام التلويح بدون الاستدراك ولا ذكر له في التلويح بل هو من تفقهات العلامة الشارح.

(٢) قوله لبعضه: أي لفرد مبهم اه تلويح.

(٣) أي معنى حقيقيا له أولا بأن يكون مجازيا اه.

(٤) قوله ومسماها أي النكرة حال كونها بلا شرط كوقوعها في سياق النفي ونحوه فرد مما تطلق عليه.

(*) قوله والحاصل كما في التحرير الخ لم يلتزم الشارح نص عبارة التحرير بل تصرف فيها بزيادة موضحة ونقص لا يضر كما يظهر بمراجعتها اه مصححه.

ولا شرطا فاستعملت اللام فى المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة فإن نسبت إليه(١) بعده عرفت (٢) معهودا يقال له ذكريا (٣) وخارجيا : أى ماعهد من السابق ولو كان معينا غير مذكور خص باسم الخارجى - إذ هما فى الغار (٤) - وإذا دخلت اللام المستعمل فى غير المعين عرّفت معهودا ذهنيا، ويقال له تعريف الجنس أيضا لصدق الشائع على كل فرد ، وإذا أريد بها كل الأفراد عرّفت الاستغراق ، وإذا أريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهى لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير من المرأة ، وقد يظن أن الاسم حينئذ مجاز فيهما لأنه (٥) ليس للاستغراق ولا للماهية لكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه (٦) له بشرط اللام وأنه (٧) القرينة بخلاف الماهية من حيث هى لم تتبادر (٨) فتعريفها (٩) تعليق معنى حقيقى اللام بمجازى (١٠) للاسم فاللام فى الأقسام كلها (١١) حقيقة لتحقق معناها الإشارة (١٢) فى كل واختلافه (١٣) ليس إلا لخصوص المتعلق (١٤) فظهر (١٥)

---

(١) قوله فإن نسبت إليه أى إلى مسماها بعده أى بعد استعمالها فى غير معين كجاء رجل ثم قلت فأكرمت الرجل . (٢) قوله عرفت أى اللام .

(٣) قوله ذكريا لتقدم ذكره وخارجيا أى ويقال له خارجيا أيضا . قال ابن الهمام وهما اصطلاحان أشهرهما عند العجم ومن تبعهم القاآنى وعند آخرين من أبناء العرب الأول .

(٤) مثل به فى فتح القدير للعلمى وكذا مثل به له ابن هشام ولامشاحة فى ذلك اه .

(٥) قوله لأنه أى الاسم ليس للاستغراق : أى ليس موضوعا له ولا للماهية وليست اللام موضوعة لكل منهما . (٦) قوله يوجب وضعه : أى الاسم له : أى للاستغراق .

(٧) قوله وأنه : أى عدم العهد القرينة على ذلك .

(٨) قوله لم تتبادر : أى إلا فى القضايا الطبيعية وهى غير مستعملة فى العلوم فلايكون تبادرها فيها دليل الوضع لها . (٩) قوله فتعريفها : أى الماهية .

(١٠) قوله بمجازى للاسم وهو الحقيقة من حيث هى .

(١١) قوله فى الأقسام كلها وهى العهد والاستغراق والحقيقة .

(١٢) قوله الإشارة : أى التعيين للمراد من اللفظ فى كل من هذه الأقسام بحسبه .

(١٣) قوله واختلافه : أى وتنوع معناها هذا التنوع المذكور .

(١٤) قوله المتعلق أى مدخولها من كونه فردا غير مستغرق أو مستغرقا أو الحقيقة من حيث هى .

(١٥) قوله فظهر الخ : أى فالعلامة ابن الهمام غير قائل بأن أسماء الأجناس النكرات موضوعة للحقائق الكلية بل إذا أريد برجل ونحوه الحقيقة يكون مجازا .

أن خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات بمدخول اللام والمعين للخصوصية القرينة ، فما فى التلويح من أن الراجح مطلقا الخارجى ثم الإستغراق لندرة إرادة الحقيقة من حيث هى والمعهود الذهنى يتوقف على القرينة غير محرر فإن المرجح عند إمكان كل من اثنين فى الإرادة الأكثرية استعمالا أو فائدة ولا خفاء فى أن نحو جاءنى عالم فأكرم العالم زيادة الفائدة فى الاستغراق حيث يكرم الجائى ضمن (١) العموم بخلاف تقديم الخارجى فإنه يكون أمرا بإكرام الجائى فقط ولذا (٢) قدم الخارجى على الذهنى إذا أمكنا ، وظهر أيضا أن ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهنى من فروع الحقيقة كما فى التلويح ولا أن اللام ليست إلا لتعريف العهد والحقيقة كما نسب إلى المحققين غير أن حاصلها أربعة أقسام فذكروها تسهيلا كما فى التلويح أيضا بل المعرف ليس إلا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائما وكونها جزء المراد لا يوجب أنها المراد الذى هو مناط الأحكام فى التركيب على أن الماهية لم ترد جزءا (٣) بل على أنها كل فإنما أريدت مقيدة بما يمنع الاشتراك فهى مع القيد نفس الفرد ، وهو المراد (٤) بالتعريف وبالاسم والمجموع (٥) غير أحدهما وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه (٦) مثله إلا أن كونه (٧) مجازا عن الجنس يبعد (٨) حينئذ

---

(١) قوله ضمن العموم : أى الكائن للعالم الشامل للجائى وغيره .

(٢) قوله ولذا : أى ولمزيد الفائدة فى الاستغراق على العهد الذهنى قدم الاستغراق على الذهنى كذا قرره فى شرح التحرير ، وهو مخالف لما قاله الشارح صراحة حيث قال ولذا قدم الخارجى الخ فتأمل .

(٣) قوله لم ترد جزءا : أى من المسمى حيث أريدت من حيث هى به حتى كان التعريف للحقيقة بل أريدت به حينئذ على أنها كل أى تمام ما وضع اللفظ له فإنها إنما أريدت فى حال جزئيتها للمسمى حال كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها وغيره .

(٤) قوله وهو المراد : أى الفرد هو المراد .

(٥) قوله والمجموع بالرفع : أى المجموع من الماهية والقيد غير الخ أى فكان الفرد غير الماهية من حيث هى .

(٦) قوله تقسيمه : أى الجمع مثله أى المفرد .

(٧) قوله كونه : أى الجمع .

(٨) قوله يبعد ، بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس للفهم أى فهم الجنس منه إلا أنه لو قيل عليه فعلى هذا يكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه ، ولم لا يجوز أن يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما يعرض لكثير من =

للفهم كما ذكر فى نحو « الأئمة من قريش » وما لا يحصى ، فالجمع المحلى باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل (١) استغراق المفرد أشمل (٢) فمحمول على أنه فى النفى (٣) أو مراد القائل أنه بلا واسطة الجمع (٤) وإلا فهو ممنوع ، وعنه (٥) قالوا لا تدركه الأبصار سلب العموم (٦) لا عموم السلب : أى لايدركه كل بصر . وظاهر كلام المصنف أن العهد مقدم على الاستغراق واختاره فى التوضيح لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل وتعقبه فى التلويح فى العهد الذهنى بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع وأحوط فى أكثر الأحكام إلى آخره ، وقول المصنف يوجب العموم محتمل لإرادة عموم

= المجازات المتعارضة حتى قدمها الجمهور على الحقائق المستعملة لا بكونه حقيقة فيه لاحتاج إلى الجواب شرح التحرير ، والجواب ممكن وهو أن الأصل الاستعمال فى الحقيقة والمجاز خلاف الأصل وأنه لا يضر الاشتراك حيث كانت الخصوصيات تابعة للمرادات والمعين للخصوصية القرينة كما مر وفيه ضعف فالحق مع الشارح .

(١) قوله وما قيل ، القائل صاحب المفتاح والتلخيص .

(٢) قوله استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع لأنه يتناول كل واحد واحد ، واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ، ولا ينافى خروج الواحد والاثنين .

(٣) قوله فى النفى لأنه ليس له مايسلبه معنى الجمعية إلى الجنسية المجردة فإنما يتسلط النفى على الجمع ولا يستلزم انتفاء الواحد بخلاف المفرد فى النفى .

(٤) قوله بلا واسطة الجمع : يعنى إذا لم يقيد بالنفى فأشمليته بسبب أن تعلق الحكم بالواحد فى المفرد ابتداء وفى الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بآحاده بحكم اللغة ورده فى التحرير .

(٥) قوله وعنه : أى كون استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد .

(٦) قوله سلب العموم : أى نفى الشمول ورفع الإيجاب الكلى وهو تدركه الأبصار لأنه نقيض لا تدركه الأبصار ، ومعلوم أن سلب العموم جزئى لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية : أى فجاز لبعض الأبصار إدراكه ، وفيه نظر فإن الآية وماقبلها فى معرض المدح بدلالة قوله ـ وهو اللطيف الخبير ـ فيكون نفى إدراك البصر مدحا فيكون إدراكه نقصا وعدم إدراك البعض لايزيل النقص فيكون عموم سلب : أى شمول النفى لكل بصر : أى لايدركه بصر من الأبصار فلم يكن فى الآية دليل لأهل السنة على صحة الرؤية . نعم ليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف من موضعه .

الجنس وعموم الاستغراق ، واختار فى التوضيح أن عموم الاستغراق مقدر على تعريف الجنس وأنه مجاز لا يصار إليه إلا عند تعذر الاستغراق لأن اللفظ دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة : فالحاصل أن الاستغراق حيث لاعهد مقدم على تعريف الجنس حيث أمكن وإلا فتعريف الجنس ففيما إذا قالت خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولا شىء فيها لزمها ثلاثة (١) ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة (٢) عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا فى قوله تعالى - لا تدركه الأبصار - إنه للاستغراق كما قدمناه لإمكانه وقالوا فى لايتزوّج النساء إنه يحنث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولامعهود فكان للجنس (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت) اللام (على الجمع) يعنى عند تعذر الاستغراق لامطلقا بدليل مافرعه (عملا بالدليلين) لأنا لو بقيناه جمعا لغا حرف التعريف أصلا وإن جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان أولى ، وتعقبه فى التلويح بأنه لم لايصح أن يحمل على مايصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فتكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لايقال الكلام على تقدير أن لايكون هناك معهود لأنا نقول تقدير عدم العهد الذهنى تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده من حيث إنها حاضرة الذهن ، فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شىء من الصور المذكورة فالصحيح

---

(١) قوله لزمها ثلاثة لأنها ذكرت الجمع وأقصاه لاغاية له وأدناه ثلاثة فوجبت فلو فى يدها أقل كملتها كما فى الدر المختار ، ولو كان أكثر من ثلاثة فله ذلك كما فى الدرر عن النهاية ، وبه ظهر مفهوم قوله ولا شىء فيها فتدبر اهـ . بقى ما إذا قالت خالعنى على ما فى يدى من غير قولها من الدراهم أو من دراهم ولا شىء فى يدها . وحكمه أنه إذا خالعها يقع طلاق بائن مجانا لعدم التسمية .

(٢) قوله يقع على العشرة لأنه أكثر ما يذكر بلفظ الجمع ، يعنى أن أكثر مايطلق عليه اسم الجمع عشرة ، وأقله ثلاثة فإذا دخلت عليه أل استغرق الجمع وهو العشرة لأن الكل من الأقل بمنزلة العام من الخاص ، والأصل من العام العموم فحملناه عليه : والحاصل أن الأصل فى هذا أن أل لتعريف العهد لو هناك معهود وإلا فللجنس ، فإذا كان للجنس فإما أن ينصرف إلى أدناه أو إلى الكل لامابينهما ، فالصاحبان يقولان وجد العهد فى الأيام والشهور لأن الأيام تدور على سبعة والشهور على اثنى عشر فيصرف إليه وهو يقول إن أكثر مايطلق عليه الخ ما ذكرنا قرره الإمام الزيلعى شارح الكنز .

فى إثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى - لايحل لك النساء - وقولهم فلان يركب الخيل انتهى (فيحنث بتزوج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء) وكذا يحنث بالواحد فى لا يشترى العبيد أولا يكلم الناس إلا أن ينوى العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى الحقيقة واليمين تنعقد لأن عموم تزوّج جميع النساء متصوّر ، وقيل لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ولم يصرح المصنف بمثال الجمع المحلى فى الإثبات لدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار الجمعية فإنه أعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخص فى الإثبات كما إذا حلف ليركبن الخيل فإنه يحصل البرّ بركوب واحد ويعم فى النفى مثل - لايحل لك النساء من بعد - وتفرع على الأولى - إنما الصدقات للفقراء - فإنه يجوز الصرف لواحد لأن معناه أن جنس الزكاة لجنس الفقير لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ، ولو أوصى بشىء لزيد وللفقراء نصفا بينه وبينهم كما فى التنقيح (والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كقوله تعالى - كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهذا كتاب أنزلناه - إلى قوله - أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) كاليسرين فى قوله - فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله - (والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كالعسرين لقول ابن عباس رضى الله عنهما : لن يغلب عسر يسرين . وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) وهو أكثرى فخرج عنه - إنما إلهكم إله واحد - :

والحاصل أنه لا اعتبار للأول وأن الثانى إن كان نكرة فهو غير الأول مطلقا وإن كان معرفة فهو عين الأول مطلقا كما فى التحرير ، ومن فروعها ما إذا أقر بألف مقيد بصك مرتين يجب ألف وإن أقر به منكرا يجب ألفان عند أبى حنيفة إلا أن يتحد المجلس وتمامه فى التلويح (ومايتنهى إليه الخصوص) أى ينتهى التخصيص (نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته) كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرّف باللام (أو ملحق به) معطوف على فرد (كالمرأة والنساء) من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد (والثلاثة) أى النوع الثانى الثلاثة (فيما إذا كان جمعا صيغة ومعنى) كرجال وعبيد أو معنى لا صيغة كقوم ورهط (لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة) فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

وعند البعض أقله اثنان، وثمرة الخلاف تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يحنث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يحنث كما فى التلويح، ثم اعلم أن ماذهب إليه المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الإسلام واختاره فى التنقيح وهو ضعيف، والمختار عندنا أن منتهى التخصيص واحد مطلقا كما فى التحرير وهو قول الجمهور كما فى الكشف، وصرح فى التحرير بأن مراد فخر الإسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به وبإرادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة بالجنس وهو معظم العموم الاستغراقى وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى ـ الذين قال لهم الناس ـ والمراد نعيم بن مسعود (وقوله عليه الصلاة والسلام: الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث) جواب عن قول من قال إن أقل الجمع اثنان تمسكا بهذا الحديث فأجاب بأنه محمول على المواريث لقوله تعالى ـ فإن كان له إخوة والمراد اثنان (والوصايا) كما لو أوصى لأقرباء بنى فلان وله اثنان استحقاها (أو على سنة تقدم الإمام) فإن الإمام يتقدم الاثنين كما يتقدم الأكثر .

والحاصل أنه لانزاع فى إطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر وعليه حمل الحديث والتحقيق أن لا ورود للحديث أصلا إذ ليس النزاع فى جماعة وما يشتق من ذلك لأنه فى اللغة ضمّ شىء إلى شىء وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وإنما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب: اعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لا فى لفظ جماعة ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو ـ صغت قلوبكما ـ فإنه وفاق كذا فى التلويح، ثم اعلم أنه قد اختلف كلامهم فى الجمع فى الأوقاف والأيمان . أما الأوقاف فقال الخصاف فى باب الوقف على الموالى لو قال وقفت على مواليّ وليس له إلا مولى واحد كان له النصف والنصف الآخر للفقراء : وقال فى فتح القدير لو وقف على أولاده وليس له إلا ولد واحد يصرف إليه الكل بخلاف الوقف على بنيه أو المحتاجين من ولدى ونحوه كأنه للعرف فى أولادى دون جمع غيره ، وقال فى عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس فى ولده إلا محتاج واحد فله النصف والباقى للفقراء، وقال فى العدّة رجل وقف أرضا على أقاربه المقيمين فى بلدة كذا فانفصل أقاربه من تلك البلدة إن كان الأقارب يحصون وبقى منهم واحد فى البلد فله الكل وإن لم يبق منهم أحد فى تلك البلدة صرف لفقراء المسلمين فإن رجعوا إلى البلدة ثانيا تعود وظائفهم انتهى، وأما فى الأيمان فقد ذكرنا ضابطه وتفاريعه فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق قبيل باب اليمين فى الطلاق .

﴿ وأما المشترك ﴾ بيان للقسم الثالث من الأول وهو فى اللغة من الاشتراك وهو فى الحقيقة المشترك فيه لأن الكلام فى اللفظ وهو مشترك فيه والمعانى مشتركة كذا قيل ، والأوجه أنه

لاحاجة إلى هذا التقدير لأن المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى فيه المعنى كذا فى التقرير (فما يتناول أفرادا) أى كثيرا سواء كان فردين كالقرء أو أكثر كالعين والمراد ما وضع لكثير (مختلفة الحدود) مخرج للعام فإنه وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشترك بأوضاع متعددة وهذا هو المراد باختلاف الحدود، ولذا قال المحققون المشترك ماوضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله (على سبيل البدل) للبيان والإيضاح لا للاحتراز لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم العدد والثانى العام . وأما مافى بعض الشروح من أنه لإخراج الشيء فإنه متناول لأفراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث إنها مشتركة فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج ، وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الأفراد ، فبالاعتبار الأول مشترك معنوى وهو مختار فخر الإسلام ، وباعتبار الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان انتهى فغير صحيح لأنهم اتفقوا على أن الشيء عام لكن فخر الإسلام جعله عاما معنويا والدبوسى فى التقويم جعله عاما لفظيا كما فى الكشف وذكره الهندى معترضا على المغنى فى تمثيله بالشيء للمشترك فإنه عام معنوى أو لفظى لا مشترك اللهم إلا إذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بأنه مشترك فحينئذ يستقيم التمثيل انتهى ، وتحقيقه أن الواضع إنما وضعه بإزاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركا وإنما الفرق بين المشترك اللفظى والمعنوى أن الأول ماتعدد معناه ووضعه والثانى ماتعدد معناه دون وضعه ، وقال المصنف فى شرحه بأنه يشترك فيه الأسامى لو وضع اسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع انتهى ، ووقع فى الكشف فى بحث ماتترك به الحقيقة إطلاق المشترك المعنوى على العام (كالقرء) فإنه وضع تارة (للحيض و) تارة (للطهر) وهو دليل على وقوعه فى اللغة والقرآن بعد ماقام الدليل على جوازه لأنه لا امتناع لو ضع لفظ مرتين فصاعدا لمفهومين فصاعدا على أن يستعمل لكل على البدل وقولهم يستلزم اللبس لانتفاء فائدة الوضع مندفع بأن الإجمال مما يقصد وفائدته فى الشريعة العزم عليه إذا تبين والاجتهاد فى استعلامه فيتناول ثوابه كما أشار إليه بقوله (وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) فلو أوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت إلى بيانه فإن مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى أو قصد الإبهام أو الغفلة عن الواضع الأول أو اختلاف الواضعين إن كان غيره كما فى الكشف ، وأورد على التعريف فى التلويح بأنه شامل للأسماء التى وضعت أوّلا للمعانى الجنسية ثم نقلت إلى المعانى العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة كجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ماصرح به البعض . وأجاب ملا خسرو بأن المراد أن تكون

الأوضاع متساوية في الرتبة فخرج المنقول لأن وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول إليه فرع انتهى (ولا عموم له) أى للمشترك بيان لدفع سؤال نشأ من قواه وحكمه التوقف بأن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من معنييه أو معانيه من غير توقف وتأمل فصرح بامتناعه .

وحاصله أن له بالنسبة إلى ما وضع له أحوالا أربعة : الأول أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة . الثاني أن يطلق ويراد أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءا : أى حيضا أو طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن . الثالث أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا إن وجدت علاقة مصححة . والرابع أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا ، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف ، وقيل إنه يعم في النفي فقط حقيقة وعليه فرع في وصايا الهداية ، وفي المبسوط حلف لا يكلم مولاك وله أعاون وأسفلون أيهم كلم حنث لأن المشترك في النفي يعم ، واختار في التحرير مصرحا بأنه المختار مستدلا بأنه نكرة في النفي والمنفي ما سمي باللفظ ، وضعفه في التقرير بأن الحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات فإن اقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك وإلا فلا ، وأما مسألة اليمين فلأن حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين إلى مجاز يعمهما وهو أن يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الأعلى والأسفل انتهى ، ولا يخفى ضعفه فإن مداوله عند الإطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فإذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الإثبات منقوض بالنكرة فإنها في الإثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير واستدل فيه لعدم عمومه بأنه يسوق إلى الفهم إرادة أحدهما حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بأن شرط استعماله كونه في أحدهما فانتفى ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم إنه وضع لكل فإذا قصد الكل كان فيما وضع له . قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فإذا شرط في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ ، وأما الجواب عن قوله تعالى - إن الله وملائكته - فقد ذكرناه في لب الأصول وفي التلويح محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والتهديد

والوجوب والإباحة ، واختلف القائلون بعدم جواز عمومه ، فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره في التوضيح ، وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ، ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا ، وقيل يجوز فيه وإن لم يجز في المفرد انتهى .

﴿ وأما المؤوّل ﴾ بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الإسلام وتبعه المصنف ولنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة فإنه كما قدمنا جعل القسم الأول ثلاثة وأسقط المتأول عن درجة الاعتبار لأنه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد . وأجابوا عنه بأنه إذا حمل على أحد معانيه بالنظر في الصيغة : أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة : أي وضعا (فما ترجح من المشترك) السابق (بعض وجوهه) أي معانيه (بغالب الرأي) إما بالتأمل في الصيغة أو بالنظر إلى سباقه بالباء أو إلى سياقه بالياء وهو آخر الكلام فخرج الخفي والمشكل والمشترك والمجمل إذا لحقها بيان كخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسرا فإنه بالقطع فإنه لا يكون مؤوّلا هنا وإن سمي مؤولا لأنه ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول وهو مارفع إجماله بظني بل المؤول من المشترك لأنه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ماأورد على التعريف وهو أولى من تأويل المشترك بمافيه خفاء وغالب الرأي بالدليل الظني ليشمل ماذكر فإن فيه خروجا عن المبحث ويرد عليه أنه ليس بجامع لأن الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلاخلاف ولاخفاء فيهما كما في الكشف . ثم اعلم أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه بواسطة القرينة ، وتحقيق ذلك أن المقتضي للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصا إلا أن المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي . وأما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعا ، فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكر السيرامي (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لأنه إن ثبت بالرأي فهو لاحظ له في إصابة الحق قطعا وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظني فهو كمن وجد ماغلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به إلى أن يتبين نجاسته فتلزمه الإعادة .

﴿ وأما الظاهر فاسم لكلام ﴾ إشارة إلى أنه من أقسام النظم المتعلق بالمركبات وهو بيان للقسم الثاني باعتبار ظهور دلالته (ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي اتضح معناه بوضعه فالظهور بمعنى الوضوح وضح الشيء ظهر فلايكون المعرف مذكورا في التعريف والأوجه أن الظاهر علم فلا يلتفت فيه إلى المعنى : وحاصل التعريف أن الظاهر ماظهر

معناه الوضعى بمجرّده فلا يشترط فيه عدم السوق وهو مبنى على قول المتقدمين . والحاصل أن المشايخ قد اختلفوا فى هذه الأقسام الأربعة فالمتأخرون على أنها أقسام متباينة فعندهم ما ظهر معناه الوضعى بمجرّده محتملا إن لم يسق (١) له : أى ليس المقصود الأصلى من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ماسيق له مع احتمال التخصيص أو التأويل النص ويقال لكل سمعى ، ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال لكل مابين بقطعى مما فيه خفاء من أقسام المقابل ومع عدمه : أى احتمال النسخ فى زمانه عليه الصلاة والسلام المحكم حقيقة عرفية فى المحكم لنفسه ، وأما جميع القرآن بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فمحكم لغيره ليس مرادا هنا فيلزمه التقييد عرفا والمتقدمون المعتبر فى الظاهر هو ظهور الوضعى بمجرده سيق له أولا ، والمعتبر فى النص ذلك مع ظهور ماسيق له احتمل التخصيص والتأويل أولا وفى المفسر عدم الاحتمال احتمل النسخ أولا وفى المحكم عدم احتمال النسخ فهى أقسام متداخلة كذا فى التحرير (وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه) اتفاقا ، وإنما اختلفوا فى أنه هل يوجب الحكم قطعا أو ظنا فعند العراقيين وأبى زيد ومتابعيه القطع خاصا كان أو عاما ، وعند الماتريدى وأتباعه الظن وهو قول عامة الأصوليين كما فى الكشف ، وينبغى أن يكون محل الاختلاف الظاهر العام ، أما الخاص فلاخلاف فى قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما سبق .

﴿ وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة ﴾ بيان للقسم الثانى وهو مأخوذ من نصصت الشىء رفعته ، ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد ، وعبر بالوضوح دون الظهور لأن الوضوح فوق الظهور لأنه المذكور فى عبارة القوم فى الأقسام الثلاثة ، والمراد بقوله بمعنى من المتكلم سوقه له وهو غير ما استفيد من الصيغة فإن إطلاق اللفظ على معنى شىء وسوقه له شىء آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه ، وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى ظاهرا لكون مجىء القوم غير مقصود بالسوق ، ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا (وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل) يصرفه عن ظاهره (وهو) أى ذلك التأويل (فى حيز المجاز) فلا يخرجه عن القطع كاحتمال الخاص المجاز ، وإنما عبر بحيز المجاز دون المجاز لأن التأويل لا ينحصر فى المجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره ، وبه خرج تأويل المشترك فإنه لا يجعله مجازا لأنه استعمال فيما وضع له كما فى الكشف ، وقوله : على احتمال تأويل متصل

---

(١) قوله يسق ، من السوق .

بالظاهر والنص كما فى الكشف وهو بعيد والظاهر أنه خاص بالنص ، وإنما قيد به ليعلم احتماله للظاهر بالأولى :

﴿ وأما المفسر ﴾ بفتح السين من التفسير مبالغة : الفسر وهو الكشف (فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بأن كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير أو فى غيره بأن كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير (وحكمه وجوب العمل به) قطعا ويقينا لأنه أريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ، ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (على احتمال النسخ) مخرج للمحكم :

﴿ وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ﴾ من أحكمت الشىء أتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاض ، وقيل من أحكمت فلانا منعته فالمعنى ما امتنع معناه عن النسخ يعنى فى زمانه عليه الصلاة والسلام كما قدمناه ، وأما لفظه فإنه يحتمل النسخ فى زمانه بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض وما وقع فى بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحى بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح لأن المحكم لغيره خارج عن المبحث لأن القرآن كله محكم لغيره كما سبق (وحكمه وجوب العمل من غير احتمال) فيفيد القطع واليقين ، وقد ذكروا السوق فى النص دون المفسر والمحكم لأن قوتهما تكون بوجوه مختلفة كما إذا كان الكلام فى نفسه مما لا يقبل تأويلا ولا نسخا ، أو لحقه قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد كما فى التلويح (كقوله ـ وأحل الله البيع وحرم الربا ـ) مثال للظاهر والنص فإنه ظاهر فى الإباحة والتحريم إذ لم يسبق لذلك نص باعتبار خارج هو ردّ تسوية الكفار بينهما ، وفيه إشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهرا فى معنى ونصا فى معنى آخر ومثلوا لهما أيضا بقوله تعالى ـ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ـ فهو ظاهر فى الحل نص باعتبار خارج هو قصره (١) على العدد إذ السوق له : قال فى التحرير : وظهر من هذا المثال أن المراد بالوضعى فى المقسم تمامه أو جزؤه وإن كان فى جزئه مجازا ويفهم ضمنا بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمام موصوفه ، ثم القرينة لنفى الزائد على الجزء لا لفهمه فلا ينافى الظاهر هذا المجاز انتهى ، وفى التلويح واستدل على

---

(١) أى الحل اهـ :

كونه مسوقا لإثبات العدد بوجهين : أحدهما أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى - وأحل لكم ماوراء ذلكم - فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك . الثانى أن الأمر إذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلاة والسلام « بيعوا سواء بسواء » وهذا يوافق ماقرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الإثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حر وعبد » انتهى ، وفى التحرير والحق أن كلا من أنكحوا واسم العدد لايستقل نصا (١) انتهى قالوا ومثال انفراد النص - يا أيها الناس اتقوا ربكم - وكل لفظ سيق لمفهومه . أما الظاهر فلا ينفرد إذلابد أن يساق اللفظ لغرض كذا فى التحرير (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) مثال للمفسر لأن التأكيد رفع احتمال التخصيص واعترضهم فى التوضيح فى التمثيل له بهذه الآية لأنها من قبيل المحكم لعدم احتمال الخبر النسخ والمفسر يحتمله . وفى التحرير أن المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه الآية ويلزمهم أن لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للتباين وإنما يتصور المفسر فى مفيد حكم انتهى . ومثله فى التوضيح بقوله تعالى - قاتلوا المشركين كافة - لأن قوله كافة سادّ لباب التخصيص ويحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا (إن الله بكل شيء عليم) مثال للمحكم لعدم احتماله النسخ ، وفى التحرير والأولى التمثيل بنحو قوله عليه الصلاة والسلام « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » وكأنه ليفيد حكما شرعيا فقهيا بخلاف ما مثلوا به فإنه من أصول الدين (ويظهر التفاوت) بين هذه الأربعة قوة وضعفا (عند التعارض) وهو تقابل الحجتين مطلقا لا تقابل الحجتين على السواء إذا لا مساواة بينهما (ليصير الأدنى متروكا بالأعلى) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص ، مثاله قوله تعالى - وأحل لكم ماوراء ذلكم - ظاهر فى حل مافوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى - مثنى وثلاث ورباع - نص فى وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تتوضأ لكل صلاة » نص فى مداوله يحتمل التأويل بحمل الكلام على أنها للتأقيت وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة » مفسر فيعمل به كذا فى التلويح (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعة) مثال لتعارض النص والمفسر

---

(١) إلا بملاحظة الآخر فالمجموع منهما هو النص انتهى .

من المسائل . فإن قوله تزوجت نص فى النكاح محتمل للمتعة ، وقوله إلى شهر مفسر فيها إذ النكاح لا يقبل التأقيت فيترجح على النص وأورد عليه بأن التعارض يقتضى كلامين مستقلين وهنا كلام واحد

﴿ وأما الخفى ﴾ بيان لأقسام الخفاء المقابلة لأقسام الظهور (فما) أى لفظ (خفى مراده) أى معناه (بعارض غير الصيغة لاينال) ذلك المراد (إلا بالطلب) فخرج بقوله بعارض الأقسام الثلاثة فإن خفاءها بنفس الصيغة ، والباء للسببية . وقوله غير الصيغة تأكيد للعارض وليس بمخرج شيئا كقوله لاينال إلا بالطلب ، وعبارة التنقيح أخصر وأحسن وهى فإن خفى لعارض سمى خفيا وإن خفى لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو لا بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه ، ولكن ظاهر عباراتهم أن الخفى ما خفى معناه وليس كذلك لأن الخفاء إنما هو فى بعض أفراده فعبارة التحرير أولى . وحاصلها أن حقيقته لفظ دال على مفهوم عرض له فيما هو بيادئ الرأى من أفراده مايخفى به كونه من أفراده إلى قليل تأمل انتهى ، وهذا القسم مقابل للظاهر ، وهو أقل أقسام الخفاء ، وقد أطلق بعضهم اسم الضدّ عليه بناء على اصطلاح الأصوليين إنه مايقابل الشىء ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودى والآخر عدمى لا على اصطلاح أهل المعقول من أنهما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما ذكره الهندى (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو لنقصان فيظهر المراد كآية السرقة) فإن السرقة ظاهرة المعنى لكن خفى معناها (فى حق الطرار) وهو الآخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه ، وفى المغرب الطرار الذى يطر الهمايين : أى يشقهما ويقطعهما انتهى ، وفى الفقه وإن طرّ صرّة خارجة من الكم لايقطع وإن طرّ صرّة داخلة فيه قطع وحلّ الرباط على العكس وظاهر كلام الأصوليين أن الطرار يقطع مطلقا . وقد علمت خلافه (والنباش) وهو سارق الكفن بعد الدفن فإن اختصاصهما باسم أوجب الخفاء فى كونهما من أفراد السرقة إلى أن يظهر بالتأمل أنه فى الطرار لزيادة فى معنى السرقة فيثبت فيه حده دلالة لا قياسا ، وفى النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد فى حقه أطلق فى النباش فشمل ما إذا كان القبر فى بيت مقفل على الأصح وسواء سرق الكفن أو غيره لأن البيت خرج عن أن يكون حرزا بوجود القبر فيه .

﴿ وأما المشكل فهو الداخل فى إشكاله ﴾ بفتح الهمز بمعنى الأمثال ، والمراد به مافوق الواحد فهو مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل فى أشكاله وأمثاله بحيث لايعرف إلا بدليل يتميز به ، وحاصله كما فى التحرير أنه لفظ تعدّدت فيه المعانى الاستعمالية مع العلم بالاشتراك

ولا معين أو تجويزها مجازية أو بعضها إلى التأمل ، ولا يشكل بصدقه على المشترك كما فى قوله تعالى - فأتوا حرثكم أنى شئتم - لاستعماله كأين وكيف إلى أن تؤمل فظهر الثانى بقرينة الحرث وتحريم الأذى انتهى . وفى التقويم المشكل هو الذى أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذى وضع له واضع اللغة الإسم أو إرادة المستعير لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفاء فوق الذى بعارض حيلة حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما وفى تفسير الجلالين - فأتوا حرثكم - أى محله وهو القبل - أنى - كيف شئتم من قيام وقعود واضجاع وإقبال وإدبار ، وفى التنقيح والمشكل إما لغموض فى المعنى نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال فى الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشيء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى وبالباطن فى الصغرى أو لاستعارة بديعة نحو - قوارير من فضة - انتهى لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ، فبعد التأمل ظهر أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) ظاهر فى أنه يتأمل فى نفس الصيغة ، وليس كذلك لأن الخفى كذلك والظاهر ما فى التقويم من أن حكم الخفى وجوب الطلب بتأمله فى نفسه حتى يظهر ، وحكم المشكل وجوب الطلب بتأمله فى نظيره من كلام العرب مما عقل معناه انتهى ، والمراد بالتأمل التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن أمثاله .

﴿ وأما المجمل ﴾ من أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهمه (فما) أى لفظ (ازدحمت فيه المعانى) أى تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا : وحاصله كما فى التحرير ما كان لمتعدد لا يعرف إلا ببيان كمشترك تعذر ترجيحه كوصية لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان ، أو إبهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية انتهى (واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المجمل ثم الطلب والتأمل) يعنى إن احتيج إليهما كما قيده به فى التنقيح ، وليس المراد أن كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج إلى الطلب والتأمل ، فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج إلى تأمل بعد ، وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مؤولا وهو يحتاج إلى الطلب والتأمل كما فى الكشف . فالرجوع إلى الاستفسار فى كل مجمل ، والطلب والتأمل إنما هو فى البعض : وأورد عليه صدقه على المتشابه ، وهو غفلة لأنه لا يدرك بالرجوع

إلى الاستفسار (كالصلاة) فإنها فى اللغة الدعاء ثم وضعها الشارع لأفعال وأقوال، وهى مجملة بينها النبى صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله (والزكاة) فإنها فى اللغة النماء، ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبى صلى الله عليه وسلم.

﴿ وأما المتشابه : فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ﴾ أى فى الدنيا كالصفات فى نحو اليد والعين والأفعال كالنزول . وإلى هنا ظهر أن الأسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع الاستعمال لا الوضع بخلاف المشترك، وفى التحرير والأكثر على إمكان دركه خلافا للحنفية وحقيقة الخلاف فى وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية أثبتوه . ولا يخفى أنه بحث عن قسم شرعى استتبع لا لغوى فجاز عندهم اتباعه طلبا للتأويل وامتنع عندنا فلا يحل طلبه . ولا نزاع فى عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بإيجاب اعتقاد الحقية وترك الطلب تسليما وعجزا بل النزاع فى وقوعه : فالحنفية نعم لقوله تعالى - وما يعلم تأويله إلا الله - وأما قوله - والراسخون - فهو عطف جملة ، والخبر يقولون لأنه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابها يبتغى تأويله قسم وصفهم بالزيغ ، فلو اقتصر على هذا القسم لحكم بمقابلهم . وهو قسم بلا زيغ لا يبتغون تأويله على وزان - فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه - اقتضى مقابله فتركه، فكيف وقد صرح بذكر مقابله بقوله تعالى - والراسخون - وصحت جملة التسليم وهى قوله - يقولون آمنا به - خبرا عنه فيجب اعتباره كذلك . فإن قيل قسم الزيغ هم المتبعون ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل . فالقسم المحكوم بمقابلته يبتغى الأمرين قلنا قسم الزيغ بابتغاء كل لا المجموع إذ الأصل استقلال الأوصاف ولأن جملة يقولون حينئذ حال، ومعنى متعلقها وهو آمنا به ينبئ عن موجب عطف المفرد لأن مثله فى عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم إلى آخره (وحكمه اعتقاد الحقية قبل يوم الإصابة) أى القيامة لأنه يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة . والمراد فى حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبى صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الإسلام . وفى التنقيح فكما ابتلى من له ضرب جهل بالإمعان فى السير ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف ، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى (وهذا كالمقطعات فى أوائل السور) مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء حروف يجب أن يقطع فى التكلم كل منها عن الآخر على هيئته، ولم يطلق عليها حروفا لأنها أسماء ومن أطلقها عليها فمجاز ، لأن مدلولاتها حروف ، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة كذا فى التلويح .

﴿ وأما الحقيقة ﴾ شروع فى القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشىء وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فإطلاق الحقيقة

على اللفظ المذكور حقيقة لغوية أيضا . وهو الأصح لأن الحقيقة اسم للثابت لغة كذا فى الكشف (اسم لكل لفظ) متناول للمهمل أيضا وإشارة إلى أنها من خواص الألفاظ فإطلاق بعض الناس الحقيقة والمجاز على المعنى إما مجاز أو من خطأ العوام كذا فى التوضيح وتعقبه (١) فى التلويح بتعيين أنه مجاز : وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (أريد به ما وضع له) مخرج للمهمل والمجاز والغلط : والمعنى استعمل فيما وضع له فخرج أيضا ماوضع ولم يستعمل فلايوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما ، وما فى بعض الشروح من أنه يلزم على عبارته أن يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك غير صحيح لأنه فى ابتداء وضعه لم يرد به ماوضع له بل خصص أمر باعتبار لأن يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار أنه وضع له لكان قبل الوضع تخصصه لأن يوضع له بالوضع وهو محال كذا فى التقرير وقدمنا معنى الوضع فى الخاص وأطلقه فشمل الشرعى واللغوى والعرفى خاصا كالرفع للنجاة وعاما كالدابة . فالمعتبر فيهاهو الوضع بشىء منها وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولايشترط فى الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الأوضاع ولا فى المجاز أن لا يكون موضوعا لمعناه فى شىء من الأوضاع ، ولذا زاد فى التحرير فى عرف به ذلك الاستعمال ، وفى التوضيح بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى وفى التحرير ويدخل فى الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه فى التلويح ، وزاد فى جمع الجوامع ابتداء لإخراج المجاز ، وهو مفسد للحد لأنه يخل بعكسه لصدق الحقيقة (٢) على المشترك فى المتأخر وضعه له كذا فى التحرير وإن كان قد أجاب عنه السعد فى حاشيته العضد (وحكمها وجود ماوضع له خاصا كان أو عاما) أى ثبوت حكمه قطعا كقوله تعالى ـ اركعوا ـ فإنه خاص فى المأمور به عام فى المأمور .

﴿ وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ماوضع له لمناسبة بينهما ﴾ فخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الأرض فى السماء لعدم المناسبة المشهورة بينهما غلطا والعلم المنقول كفضل . واختلف فى إخراج الهزل بقيد المناسبة ، فقيل لم يدخل لأنه لم يرد به شىء وعليه الهندى ، وقيل خرج بها لأنه أريد به غير ماوضع له ، وهو ظاهر الكتاب فى تعريف الهزل ، وكذا خرج

---

(١) قوله وتعقبه فى التلويح الخ أجاب السيد الشريف قدس سره بأن المصنف أراد أن من يطلق الحقيقة على المعنى إن أطلق بعد ملاحظة الملابسة التى بين اللفظ والمعنى فمجاز وإلا فخطأ صريح لا يليق من الخواص ، فحينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام اهـ .

(٢) قوله لصدق الحقيقة الخ : أى وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه اهـ .

بها المجاز بالزيادة وتحقيقه فى التلويح، وينقسم المجاز كالحقيقة إلى الثلاث، وفى التحرير واعلم أن الوضع قد يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة، ولمعنى خاص وهو الوضع الشخصى والأول النوعى. وينقسم إلى مايدل جزئى موضوع متعلقه بنفسه وهو وضع قواعد التركيب والتصاريف، وإلى مايدل بالقرينة وهو وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته: أى استعملت فى الغير باعتباره فلكل واحد من الناس ذلك مع قرينة. ولفظ الوضع حقيقة عرفية فى كل من الأولين (١) مجاز فى الثالث وهو مايدل بالقرينة إذ لا يفهم بدون تقييده (٢) وظهر اقتضاء المجاز وضعين للفظ والمعنى وهو نوع العلاقة وسيأتى بيانها. وفى التنقيح ثم كل من الحقيقة والمجاز إما فى المفرد وقد مر تعريفهما وإما فى الجملة؛ فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية. وإن نسب إلى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل انتهى. وظاهره أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد. وفى بعض الشروح (٣) أن إطلاق المجاز على اللفظ مجاز لأن المجاز مجوز من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة فى الأجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل إلى آخر وفيه نظر، ففى ضياء الحلوم المجاز نقيض الحقيقة انتهى، فثبت أنه لغوى (وحكمه وجود ما استعير له) أى ثبوت الحكم للمعنى المستعار له (خاصا كان أو عاما)

---

(١) قوله فى كل من الأولين: أى الشخصى والنوعى الدال جزئى موضوع متعلقه بنفسه وإنما كان وصف الوضع حقيقة عرفية فيهما لتبادر كل منهما إلى الفهم من إطلاق لفظ الوضع.

(٢) قوله بدون تقييده: أى الوضع بالمجاز كأن يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما قيل على حد الحقيقة إن أريد بالوضع الشخصى خرج من الحقيقة كثير من الحقائق كالمثنى والمصغر والمنسوب وكل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة؛ لأنها إنما هى موضوعة بالنوع لا بالشخص أو أريد به مطلق الوضع الأعم من الشخصى والنوعى دخل المجاز فى تعريف الحقيقة لأنه موضوع بالنوع وإنما اندفع لأن المراد به مايتبادر إلى الفهم من إطلاقه وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه: أى لا بضميمة قرينة إليه فيدخل الحقائق المذكورة ولا يدخل المجاز.

(٣) قوله وفى بعض الشروح: مراده شرح العلامة ابن ملك المشهور بابن فرشتة واسمه عبد اللطيف اه.

إذا اقترن به شيء من أداة العموم كالمعرّف باللام ونحوه ، ولا خلاف فى أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك ، وإنما محله ما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله والصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية والمجازية (وقال الشافعى : لا عموم للمجاز) أى فيما تجوّز عنه (لأنه ضرورى) أى لكونه ثابتا على خلاف الأصل للحاجة وهى تندفع فى المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقرينة كالاستثناء فى قولهم : ماجاءنى الأسود الرماة إلا زيدا كذا فى شرح جمع الجوامع . وبه اندفع مافى التلويح من أنه لا يتصور لأحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا لما علمت أن عمومه بالقرينة وليس الكلام فيه .

واعلم أن المصنف نسب هذا القول للشافعى ، وفى بعض كتب الحنفية نسب إلى بعض أصحابه ونسبه ابن السبكى إلى بعض الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه ، وبهذا ظهر أن الأصح فى المذهبين القول بعمومه (وإنا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) وإلا لما وجدت حقيقة إلا وأن تكون عامة والواقع خلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) وهى أدوات العموم ، فإذا وجدت الدلالة فى المجاز وجب القول بعمومه ، وتعقبه فى التلويح بأنه يجوز أن يكون المؤثر فى العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا انتهى ، فالأولى الاستدلال بما سبق للصحيح (وكيف يقال إنه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة ، هذا إن أريد بكونه ضروريا من جهة المتكلم فى الاستعمال ولأن للمتكلم فى أداء المعنى طريقين : أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام : أى علوّ درجته وارتفاع طبقته ماليس فى الحقيقة ، وإن أريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم إلغاء الكلام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ ، فعند الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان أو عاما بخلاف المقتضى بالفتح فإنه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة ، ولا يخفى أن التعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى

العام ، وإنما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام كما مر : فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازى ليس بموضوع . قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع كذا فى التلويح (ولهذا) أى ولأجل أن العموم يجرى فى المجاز (جعلنا لفظة الصاع فى حديث ابن عمر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين » كما ذكره الزيلعى وهو مروى أيضا عن غير ابن عمر . قال الجلال المحلى : والحديث فى مسلم عن أبى سعيد الخدرى قال « كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لا تبيعوا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين » انتهى (عاما فيما يحله) أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم من أن علة الربا فى غير الذهب والفضة الطعم وعلى الأصح عندهم أن المجاز يخص عمومه بما أثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به فى الربا فى الجص ونحوه ذكره الجلال المحلى .

والحاصل أن هذا الحديث لا يتعين دليلا لأحد لا فى الأصل ولا فى الفرع ، وقد علمت أن الصاع روى معرفا ومنكرا فى سياق النفى وكل منهما للعموم (والحقيقة لا تسقط عن المسمى) بيان لبعض علاماتها وهى عدم صحة نفى ما عرف حقيقيا له فى الواقع (بخلاف المجاز) فإن صحة النفى علامة له ، وتعقبه ابن الحاجب بأنه يؤدى إلى الدور ، لأن صحة النفى تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفى لزم الدور ، ورده العلامة منصور القاآنى بأن معرفة كونه مجازا فى الحال تتوقف على صحة النفى فى مجارى استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على كونه مجازا فى الحال فلا دور انتهى ، والظاهر أن كلام المصنف إنما هو بيان لحكم الحقيقة لا بيان لعلامتها ، وفى التحرير يعرف المجاز بتصريحهم باسمه أو حده أو بعض لوازمه وبصحة النفى وبتبادر غيره لولا القرينة وبعدم اطراده على خلاف ما عرف لمسماه وبالتزام تقييده ، وبتوقف إطلاقه على متعلقه وتمامه فيه (ومتى أمكن العمل بها) أى بالحقيقة (سقط المجاز) لكونه خلفا عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفا عنها ، ولو أخره إلى بحث الخلفية لكان أولى (فيكون العقد) فى قوله تعالى — ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته — الآية (لما ينعقد) حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه ، واختلف كلامهم فى بيان الحقيقة فظاهر الكتاب أن مجموع اللفظ هو الحقيقة وأن العزم مجاز وفى غيره أن أصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ، ثم استعير للألفاظ التى

عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم، ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم، والتوفيق بين كلامهم أن مافى الكتاب حقيقة، شرعية وإن كان مجازا لغويا أو أن المجاز لما كان أقرب إلى الحقيقة والشيء إذا قرب من شيء أخذ حكمه فسماه حقيقة مجازا كما أشار إليه الأكمل (دون العزم) على الفعل الذى هو سبب له لكونه مجازا لا يصار إليه عند إمكان الحقيقة فلا تجب الكفارة فى الغموس وهى حلفه على أمر ماض أوحال يتعمد الكذب فيه لأنها لا تجب إلا فى المنعقدة وهى مجاز فى المكسوبة بالقلب لما قدمنا لعدم الانعقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره، وتعقبه فى التحرير بأن كونها حقيقة فى العقد إنما هو فى عرف أهل الشرع وهو لا يستلزمه (١) فى عرف الشارع وهو المراد (٢) لأنه فى لفظه بل على أنه إن كان فى عرف الشارع كذلك وإلا فالمجاز الأول (٣) بالنسبة إلى العزم لقربه (٤) وحاصله أن العقد إن كان حقيقة فى كلام الشارع فيها وإلا فهو أولى لأنه المجاز الأول (والنكاح للوطء) حقيقة فى قوله تعالى — ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء — (دون العقد) لكونه مجازا يتعين حمله على الحقيقة فحرمت مزنية الأب على الإبن وحرمة ماعقد عليها الأب ولم يطأها بالإجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين أن المراد به فى الآية العقد حتى قال فى الكشاف فى تفسير الأحزاب لم يرد لفظ فى كتاب الله تعالى من النكاح إلا فى معنى العقد لأنه فى معنى الوطء من باب التصريح به، ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والقربان انتهى، وعلى هذا فحرمة مزنيته بدليل آخر.

واعلم أن كونه للوطء ويتعين العمل به إنما هو فيما إذا أمكنا، أما إذا لم يمكن أحدهما تعين الممكن، فلو قال لزوجته أو أمته إن نكحتك تعين الوطء فلو تزوجها بعد إبانة أو عتق لم يحنث قبل الوطء وحنث به، ولو قال ذلك لأجنبية تعين العقد فلا يحنث بوطئها

---

(١) قوله: وهو لا يستلزمه. قال فى التحرير: ويدفع هذا بأن الأصل فى مثله استصحاب ما قبله إلا بناف له ولم يوجد النافى له اه فأنت تراه دفع التعقب الذى اقتصر عليه الشارح.

(٢) قوله وهو المراد: أى عرف الشارع هو المراد لأنه: أى المجاز فى لفظه: أى لفظ الشارع اه.

(٣) قوله وإلا فالمجاز الأول: أى وإن لم يكن العقد فى هذا حقيقة فهو المجاز الأول عن الحقيقة اللغوية التى هى شدّ بعض الحبل ببعض.

(٤) قوله لقربه: أى أكثر من العزم والمجاز الأقرب مقدم.

كما فى الكشف ، ثم قيل فى مثال العقد والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا أجيب بأن المسبب فيهما مخصوص بالسبب لأن انعقاد اللفظين لا يصير عقدا إلا بالقصد ، ولذا لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح ، وكذلك الوطء مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع فإن المقصود من الإيماء الاستخدام ووطؤهن من باب الاستخدام كذا فى التقرير (ويستحيل اجتماعهما) أى الحقيقة والمجاز (مرادين) أى مقصودين بالحكم (بلفظ واحد) بأن يستعمل اللفظ ويراد فى إطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث إنه موضوع له، والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة ، ولا شك أن اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعى هو جائز قيد بكونهما مرادين لأنه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من أفراده (١) وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما أنه لا نزاع فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا ، وكما أنه لا نزاع فى الامتناع فيما لا يمكن الجمع كافعل أمرا وتهديدا ، وكما أنه لا نزاع على قول المحققين فى امتناع تعميم المعانى المجازية كلا أشترى لشراء الوكيل والسوم (٢) كما فى التحرير لكن فى شرح جمع الجوامع (٣) الراجح عندهم صحة إرادة المجازيين إن قامت قرينة عليهما أو تساويا ولا قرينة بين أحدهما وأطلق فى اللفظ الواحد فشمل المفرد وغيره ، وخصصه فى التحرير بالمفرد وصحح جوازه فى غيره لغة أيضا لتضمنه (٤) المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت من كلامهم القلم أحد اللسانين (٥) والخال أحد الأبوين انتهى ، ورده فى التقرير بأن

---

(١) قوله يكون المعنى الحقيقى من أفراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم فى الدخول اه تلويح .

(٢) قوله لشراء الوكيل والسوم فإن كلا منهما معنى مجازى لقوله لا أشترى .

(٣) قوله لكن فى شرح جمع الجوامع ، هذا استدراك وارد بعد قول التحرير والتعميم فى المجازية ، قيل على الخلاف والمحققون لا خلاف فى منعه ، وقال ذلك بعد اطلاعه على غير ما حققه فكيف يستدرك بما هو تاركه قصدا لضعفه فتأمل .

(٤) قوله لتضمنه : أى غير المفرد . والمراد بالمفرد هنا ما ليس مثنى ولا مجموعا شرح التحرير .

(٥) قوله القلم أحد اللسانين الخ ، فأريد بأحد اللسانين القلم وهو معنى مجازى للسان وباللسان الآخر الجارحة وهو معنى حقيقى له وبأحد الأبوين الخال وهو معنى مجازى للأب وبالآخر من ولده وهو معنى حقيقى له شرح التحرير .

الجمع يفيد جميع ما اقتضاه المفرد فإن كان متساويا لمعنييه كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين كان الجمع كذلك انتهى لكن ظاهر ما فى التحرير أنك إذا قلت رأيت أسدين ، فمعنى الجمع إرادة وقوع الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع ، وظاهر ما فى التقرير أن معنى الجمع فى مثله وقوع الرؤية على أربعة اثنين حقيقة واثنين مجازا فعلى هذا فمن جوّز الجمع فى غير المفرد أراد ما فى التحرير ومن منعه أراد معنى ما فى التقرير . ثم اعلم أن ما فى التحرير إنما هو فى الجمع لغة ، وأما على أصولنا فلا يجوز الجمع بينهما فى غير المفرد كالمفرد قطعا لتمثيلهم له بالموالى والأبناء وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما فى التقرير من عدمه مطلقا ، واختلف فى سبب امتناع الجمع بينهما ، فقيل يمتنع عقلا ولغة والحق جوازه عقلا لصحة إرادة متعدد به قطعا وكونه لبعضها لا يمنع عقلا إرادة غيره معه بعد صحة طريقه ، إذ حاصله نصب مايوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة . لا يقال المجازى يستلزم معاند الحقيقى وهو قرينة عدم إرادته لأنه استلزام بلا موجب بل اللازم قرينة المجازى إلا أن يقصد عدم الحقيقى وهو غير لازم الاستعمال عقلا ، نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد وهم ينفونه . لا يقال بل مجاز فى المجموع وهو غير أحدهما لأنه لكل . لأنا نقول إن كلا متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلى بل يصح عقلا أن يستعمل حقيقة لإرادة الحقيقى ومجازا لنحوه كذا فى التحرير تبعا للتلويح من أن الحق جوازه عقلا ، وفى التقرير الحق أنه لا يجوز عقلا لأن إرادتهما جميعا من حيث الحقيقة والمجاز لابد فيها من توجه الذهن إلى أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز وكل منهما قضية ، والذهن لا يتوجه فى حالة واحدة إلى حكمين باتفاق العقلاء ، وإنما اختلف فيه توجه العقل فى حالة واحدة إلى تصوّرين انتهى ، واستدل لمنع الجمع لغة بعدم تبادر غير الوضعى الواحد بنفى غير الحقيقى حقيقة ، وعدم العلاقة ينفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار أن المنع عقلى أيضا ، فلذا قال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد) فإن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص ، ورده فى التلويح بأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع فى المقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وإن كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا انتهى ، وفى التحرير وقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت إذ ذاك فى الطرف الحقيقى انتهى . وتوضيحه أنه إنما يستحيل فى الثوب إذا كان كل من الملك والعارية حقيقيا فى زمن واحد ، وأما إذا كان

أحدهما حقيقة والآخر مجازا باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح التشبيه، ومن الفروع الغريبة المتفرعة على امتناع الجمع ما فى الظهيرية لو قال لزوجته وأمته أعتقتكما ونوى طلاق زوجته وعتق أمته عتقت أمته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع فى المثنى كالمفرد عندنا ومسألة الوصية دالة على منعه فى الجمع أيضا (حتى إن الوصية للموالى لا تتناول موالى الموالى) لأن إطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها مواليه ولا ينافيه ما قدمناه فى المشترك من أن الوصية للموالى باطلة لأن الكلام هناك فيما إذا كان للموصى موالى أعتقوه وموالى أعتقهم وإطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولا بيان فبطلت وهنا فيما إذا لم يكن عليه ولاء لأحد والوقف كالوصية فى المسألتين كما ذكره الخصاف وقيد بوجود النوعين لأنه لو أوصى لمواليه، وليس له إلا موالى الموالى استحقوا الوصية اتفاقا لتعين المجاز حينئذ كما أشار إليه فى التحرير (وإذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) أى نصف الموصى به سواء كان الموصى به الثلث أو أقل أو أكثر عند الإجازة أو عدم وارث ولم يذكر حكم النصف الثانى للاختلاف فعند الإمام يرد إلى الورثة ولا يعطى لموالى الموالى لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كما فى التحرير وأشار باستحقاق الواحد النصف إلى أن الجمع هنا أقله اثنان كما قدمه من أن الحكم فى الوصايا كالمواريث ولم يذكر حكم أولاد المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم كهو عند عدمه (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) فى إيجاب الحد كالمنصف والمثلث من الأشربة بقوله عليه الصلاة والسلام «من شرب الخمر فاجلدوه» لأن الخمر حقيقة النىء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد وإطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وإنما وجب الحد عند السكر بالإجماع.

ثم اعلم أن عدم الإلحاق إنما هو فى إيجاب الحد أما الحرمة فثابتة فى الأشربة المحرمة كما علم فى الفقه (ولا يراد بنو بنيه فى الوصية لأبنائه) يعنى لو أوصى لأبناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لأنه الحقيقة فلا شىء لبنى بنيه لأنه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم المجاز حيث أطلق الأبناء عرفا على الفريقين، ولو أوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والإناث عندهما وهو أحد قولى أبى حنيفة وإن كانت له إناث خاصة فلا شىء لهن، وإن أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلفة أو منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا لأن الأولاد لا تطلق عرفا على أولاد الإبن بخلاف الأبناء كذا فى التلويح (ولا يراد المس باليد فى قوله تعالى - أو لامستم النساء - لأن الحقيقة فيما سوى

الأخير) وهى المسائل الثلاث وهى الوصية للموالى وإلحاق غير الخمر بها والوصية لأبناء فلان (والمجاز فيه) أى فى الأخير وهو الجماع (مراد) اتفاقا فإن القائل بأن المس باليد ناقض مستدلا به قال بأن التيمم للجنب جائز مستدلا به أيضا (فلم يبق الآخر) بالفتح وهو المجاز فى المسائل الثلاث والحقيقة فى الأخير (مرادا) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الذى قد أثبتنا امتناعه ، وما ذهب إليه المصنف تبعا لفخر الإسلام من أن حقيقة اللمس المس باليد ومجازه الجماع هو أحد الطريقين والآخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق لتفسير ابن عباس فإنه فسره بالجماع ولقول أهل اللغة حتى قال ابن السكيت اللمس إذا قرن بالمرأة يراد به الجماع تقول العرب لمست المرأة : أى جامعتها (وفى الاستئمان على الأبناء والموالى يدخل الفروع) جواب عما أورد على المسألة الأولى والثالثة ، وتقريره لو قال الكفار أمنونا على أبنائنا وأولادنا فإن أبناءهم يدخلون فى رواية الاستحسان مع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز (لأن ظاهر الاسم صار شبهة) يعنى أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم ، وهو مبنى على التوسع إذ الإنسان بنيان الرب تعالى فيبنى على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان فيما هو تابع فى الخلقة وفى إطلاق الاسم (بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات) جواب عما أورد على الجواب من أن دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فإنه يقتضى دخول الأصول فى الآباء والأمهات لظاهر الاسم (لأن ذلك) الدخول (بطريق التبعية فيليق بالفروع) لكونهم تبعا فى الخلقة (دون الأصول) لأن الأصالة الخلقية تعارضه . وحاصله أن الأصالة فى الخلق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ . وأورد عليه إعطاء الجد السدس لعدم الأب بإعطائه الأبوين . وأجيب بأنه ليس به بل بدليل آخر مستقل وتعقبهم فى التحرير بأنه مخالف لقولهم الأم الأصل لغة ، وقول بعضهم البنات الفروع لغة وأيضا إذا صرف الاحتياط عن الاقتصار فى الأبناء ، فصرفه إلى عموم المجاز فى الفروع والأصول أوجه فيدخلون انتهى .

وحاصله التسوية بين الفروع والأصول فى الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لأن الإبن مجاز عن الفرع والأب أو الأم مجاز عن الأصل ، ودليل المجاز الاحتياط فى حقن الدم كما أن دليل المجاز فى ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ الإجماع على حرمة الجدات ، وقد يقال إن الاحتياط لما لم يكن دليلا قطعيا وعارضه معارض وهو عدم صلاحية الأصول للتبعية للفروع سقط وفى حرمة الجدات حصل الدليل القطعى أعنى الإجماع فلم يسقط دليل المجاز

لمعارض ضعيف فافترقا (وإنما يقع) الحلف (على الملك والإجارة) فيما إذا حلف لايدخل دار فلان مع أن الحقيقة داره المملوكة والمجاز داره بالإجارة ، وقد قلتم يحنث الحالف مطلقا وفيه الجمع الممتنع (والدخول حافيا ومنتعلا فيما إذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان) ولم يكن له نية فإنه يحنث كيفما دخل مع أن وضع القدم حقيقة فى الحافى لأن حقيقة وضع الشىء فى الشىء أن يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس ومجاز فى المنتعل (باعتبار عموم المجاز) جواب عما أورد على الأصل السابق من المسألتين فإن ظاهرهما لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وقدمنا أن معنى العموم المجاز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من أفراده (وهو) فى المسألة الثانية (الدخول) فهو مجاز عن وضع القدم لكون المعنى الحقيقى مهجورا إذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لايقال إنه وضع القدم فى الدار ولهذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضيخان .

والحاصل أن قوله لايضع قدمه له حقيقة لغوية ، وهو وضعه دخل أولا وهى مهجورة فلا يحنث بها ، وله حقيقة عرفية وهى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحنث منتعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب، فيحنث كيف دخل باعتبار عمومه ماشيا أو راكبا حافيا أو منتعلا عند عدم النية (ونسبة السكنى) بالرفع عطف على الدخول جواب عن الأولى يعنى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان وليس بساكنها يحنث بالدخول فيها مطلقا كما فى الخانية والظهيرية أو بشرط أن لايكون غيره ساكنا فيها ذكره شمس الأئمة ونسبة السكنى تعم الملك والإجارة والعارية فيحنث مطلقا باعتبار عموم المجاز ، وظاهر ما فى التحرير أن الحنث بالسكنى والملك إنما هو بالحقيقة فإنه قال والجواب أن حقيقة إضافة الدار بالاختصاص ، وهو بالسكنى والملك فيحنث بمملوكة غير مسكونة كقاضيخان خلافا للسرخسى انتهى . وقد علمت أن خلاف السرخسى فيما إذا كان غيره ساكنا فيها أما إذا كانت خالية فلا (وإنما يحنث إذا قدم ليلا أو نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب عما أورد أيضا من أن هذه المسألة لزم فيها الجمع الممتنع فإن اليوم حقيقة بياض النهار ومجاز فى الليل (لأن المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل الليل والنهار لأنه يذكر للنهار وللوقت فاحتجنا إلى ضابط يعرف به فى كل موضع أن المراد به حقيقته أو مجازه فقلنا إذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه معيارا له فإن امتد

الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وإن لم يمتد كوقوع الطلاق ههنا لايمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا فى التوضيح ، والمراد بالممتد مايصح تقديره بمدة ، وبغيره مالا يصح وفيه إشارة إلى أن المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى أضيف إليه اليوم ، وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والأرجح الأول لأن المجاز خير من الاشتراك . وأورد على الأصل السابق طالق يوم أصوم فإن الطلاق مما لا يمتد مع أن اليوم للنهار وأحسن الظنّ بالله يوم تموت فإنه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت : وأجيب عن الأول بأنه لموجب وهو اختصاص الصوم به ، وعن الثانى بالقرينة وهو السرور ولا يختص بالنهار كما أشار إليه فى التحرير ، وهو معنى مافى التلويح من أن الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع ، ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن وتمام هذا المبحث فى فصل إضافة الطلاق إلى الزمان من شروح الهداية (وإنما أريد النذر واليمين إذا قال لله علىّ صوم رجب ونوى به اليمين) جواب عما أورد أيضا من لزوم الجمع الممتنع فى هذه المسألة فإنه للنذر حقيقة ولليمين مجازا ، وقد جمعتم بينهما بالنية والإيراد على قولهما فإن أبا يوسف لا يجعله لهما فلا إيراد على قوله وفائدته لزوم القضاء والكفارة إن لم يصم ووقع فى عبارة فخر الإسلام رجب غير منون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا ، لأن المراد رجب بعينه : أى الذى يأتى عقيب اليمين كما فى التلويح ويصح تنوينه على إرادة المنكر أىّ رجب كان وهذه على ستة أوجه لأنه إما أن لا نية له أو نوى النذر مع نفى اليمين أو بدونه أو نوى اليمين مع نفى النذر أو بدونه أو نواهما جميعا والثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين اتفاقا والأخيران على الخلاف وإليهما الإشارة بقوله ونوى اليمين : أى مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفى والإثبات ، لكن عند أبى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين (لأنه نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين بموجبه) بفتح الجيم ، واختلف فى معناه هنا فقيل اللازم المتأخر لأن النذر إيجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح أيضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للآية فعلى هذا الموجب نفس اليمين ، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه : أى أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك إذ لا نذر فى الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه .

وحاصل الجواب أن الصيغة حقيقة فى النذر لا تجوّز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة

الموضوع له كذا فى التلويح . وأجاب فى التنقيح (١) عن لزوم الجمع بينهما بأنه لا جمع بينهما فى الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته ورده فى التحرير بأنه غلط إذتحققه مع الإرادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها وإلا لم يمتنع الجمع (٢) فى صورة ، وقد فرض إرادتهما انتهى . وأجاب شمس الأئمة بأنه أريد اليمين بلفظ لله وأريد النذر بلفظ علىّ أن أصوم رجب ، وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور : أى كأنه قال لله لأصومن وعلىّ أن أصوم ، وتعقبه فى التحرير بأنه يلزم عليه أن لا يرادان بنحو علىّ أن أصوم بدون لله ، وهذا يخالف الأول حيث قرره بأن المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم . وأجاب فى الهداية بأنه لا تنافى بين الجهتين أى جهتى النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه ، وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض . قال الهندى : وكلامه يشير إلى جواز الجمع بسببين مختلفين وقد صرح به فى آخر باب الحلف بالعتق انتهى ، وتعقبه فى فتح القدير بأنه يلزم التنافى من جهة أخرى (٣) وهو أن الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه الكفارة ، وتنافى اللوازم أقل مايقتضى التغاير فلابد أن لا يرادا بلفظ واحد انتهى .

والحاصل أنه لم يسلم جواب عن إيراد ، وبه يترجح قول أبى يوسف (فهو كشراء القريب تملك بصيغته) لأنها موضوعة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك فكان إعتاقا

---

(١) قوله وأجاب فى التنقيح ، قال فى التلويح هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ولا معنى للجمع إلا هذا . فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازى . قلت فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لأن المعنى الحقيقى ثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها اه تلويح ، وهو ما أشار له فى التحرير بقوله إذ تحققه الخ أى تحقق النذر .

(٢) قوله وإلا لم يمتنع الجمع : أى بين الحقيقى والمجازى فى صورة لأن المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها .

(٣) قوله وتعقبه فى فتح القدير بأنه يلزم التنافى من جهة أخرى ، رده فى النهر بأنه غير وارد على المصنف لأنه لم يدّع عدم التنافى من كل وجه كما هو ظاهر كلامه بل من حيث الوجوب ، وهذا القدر كاف فى المطلوب اه .

بواسطة حكمه، وأورد عليه أنه ينبغي أن يكون يمينا بغير نية كالمشبه به فإنه إعتاق بلا نية؛ وأجيب بأن الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتوقفت على النية؛ وأورد على كون النذر بصيغته أنه ينبغي أن يلزم النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر؛ وأجيب بأنه لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة ، لأنه حكم ثابت فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال: أردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدّق فى القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضى أصل فيه كذا فى التوضيح (وطريق الاستعارة) وهى مرادفة للمجاز عند الأصوليين ومجاز خاص عند علماء البيان فإن عندهم المجاز نوعان: مجاز مرسل، وهو مايكون علاقته غير المشابهة واستعارة وهو مايكون علاقته المشابهة . وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين الشيئين فى خمسة وعشرين نوعا إطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على البعض وعكسه واسم اللزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام على الخاص وعكسه وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أولا وعكسه وتسمية الشيء باسم مجاوره وتسميته باسم مايئول إليه واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشيء عليه واسم الشيء على بدله والنكرة فى الإثبات للعموم والمعرف باللام وإرادة واحد منكر واسم أحد الضدين على الآخر والحذف والزيادة كذا فى التقرير . واختلف المحققون فى ضبطها فضبطها ابن الحاجب فى خمسة : الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة ، وصدر الشريعة فى تسعة: الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية، وضبطها فخر الإسلام فى شيئين اتصال صورة أو معنى وهو أضبط مما ذكروا إذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا فإن كل موجود من الماديات إنما هو بالصورة أو المعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا فى التقرير، ولذا اختاره المصنف فقال (الاتصال بين الشيئين صورة) بأن يكون بينهما جهة اختصاص، فلا يجوز استعارة السماء للأرض وبالعكس مع أنهما يشتركان فى الوجود والحدوث الجسمية وغيرها، فلو لم تختص الجهة لجازت (أو معنى) والمراد به الوصف الخاص المشهور، إذ لو لم يكن خاصا امتنع الاستعارة وكذا إذا لم يكن مشهورا ولهذا لم يصح تسمية إنسان أسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وإن كانا من لوازم الأسد ، بل الوصف المشهور فى الأسد هو الشجاعة ، ولذا مثل به (كما فى تسمية الشجاع أسدا) وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدى إلى ذهاب حسن الكلام وطراوته، واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعية والتشبيهات المليحة الغريبة مع العارى عنها كما أن جواز القياس بكل وصف يفضى إلى ارتفاع فضل المجتهد

المستخرج لدقائق المعانى على غيره ؛ فكما أن القياس لابد فيه من وصف جامع معدل ، كذلك المجاز لابد له من معنى خاص مشهور كذا فى التقرير (والمطر سماء) مثال للاتصال الصورى . قال مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم : أى المطر ، يعنى كنا فى طين بسبب المطر إلى أن وصلناكم أطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لأن كل عال عند العرب سماء ، والمطر من السحاب ينزل فهو سماء عندهم فسمى باسمه (وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية) أى بين السبب والمسبب (والتعليل) أى بين العلة والمعلول (نظير الصورة) أى نظير الاتصال الصورى فى المحسوس لا المعنوى لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى ، إذ معنى السبب الإفضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير ، ومعنى المعلول ليس كذلك ، فكان هذا الاتصال بالمجاورة التى بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لأن المشروع ليس بصورة تحس فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة (والاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع) فى محل النصب على الحال متعلق بمحذوف ، والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع فى المعنى المشروع مقولا لأى معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) هو المراد بعلاقة المشابهة لأن المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة .

والمعنى أن كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى كالوصية والإرث فإن كلامنهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة أحدهما للآخر كقوله تعالى ـ يوصيكم الله فى أولادكم ـ أى يورثكم ، وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى أيضا من حيث إن كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما إذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما إذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع ومنع الشيوع إذا تصدق على غنيين .

وفى التوضيح : والحاصل أنه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارجى من مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره انتهى . وفى التحرير : لما لم يشترط نقل الآحاد جاز فى الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيها أن تشترك التصرفات فى المقصود من شرعيتهما وهو علتهما الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الأصيل وهو القرينة يجعل مجازا فى الحوالة ، وهى بشرط مطالبته كفالة ، وقول محمد يقال أحال ربّ المال : أى وكله لاشتراكهما فى إفادة ولاية المطالبة لا النقل

المشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين، والكفالة على أنها نقل المطالبة والوكالة على أنها نقل الولاية، إذ المشترك الداخل غير معتبر لا يقال لإنسان فرس ولا لفرس إنسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة انتهى : (والأول) أي الاتصال من حيث السببية والتعليل (على نوعين : اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم، والأصل فيه أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع، فإن كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا وإلا جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس ، فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ، ولهذا قالوا الأحكام مآلية : أي في المآل، والأسباب علل آنية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب كذا في التلويح . وفي التحرير : فالعلية كون المعنى وضع شرعا لحصول الآخر فهو علته الغائية كالشراء للملك فصح كلٌّ في الآخر لتعاكس الافتقار وإن كان في المعلول على البدل منه ومن نحو الهبة انتهى ، وبه اندفع ما قيل إن الحكم لم يفتقر إلى علة معينة، وتوضيحه أن المشروط في جواز الاستعارة الافتقار إلى ما يصح علة للحكم في نفس الأمر لأن الحكم قبل وجوده مفتقر إلى جميع العلل على وجه البدل فيجوز استعارتها للحكم (حتى إذا قال إن اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك) من باب استعارة العلة للحكم (أو قال إن ملكت ونوى به الشراء) من استعارة الحكم للعلة (يصدق فيهما ديانة) لما قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين أطلقه ولم يقيده بما إذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر في الأولى ، وبما إذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر كما وقع في أكثر الكتب لعدم الاحتياج إلى ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما بما إذا اشترى بشرط الخيار له فإنه يصدّق ديانة في الأولى ولا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فإنه لولا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء فإنه بنيته شدد على نفسه ويصح تصويره أيضا بما إذا نوى بالشراء الملك فملكه بهبة أو نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى :

وحاصل ما ذكروه أن المسألة عند عدم النية ، لأنه إما أن يكون الحلف على الملك أو على الشراء، وكل واحد منهما إما أن يكون على منكر أو معرف فإن على الملك على منكر لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وإن كان على الشراء على منكر عتق النصف الثاني ،

وإن كان على معرّف على الملك والشراء عتق النصف فيهما لأن الاجتماع صفة ، وهى فى الحاضر لغو ، وفى غير المعين معتبرة كذا فى التقرير . وأما عند النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ومافيه تشديد يصدق ديانة وقضاء . والمراد من قول المشايخ فى أمثال هذه الصور صدق ديانة أنه إذا استفتى فقيها يجيبه على وفق مانواه ولكن القاضى يحكم عليه بموجب الكلام ولايلتفت إلى مانوى إذا كان فيه تخفيف كذا فى التقرير ، وهو يقتضى أن القاضى الجاهل لا يمكنه الحكم بالفتوى لكون المفتى يفتى بالديانة والقاضى لا يحكم بها فينبغى أن يجيب المفتى بالديانة ويبين مالا يصدّق فيه قضاء كما لا يخفى . وفى التوضيح أن أصل الفرق بين الملك والشراء مبنىّ على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة . أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ، ولفظ المشترى من هذا القبيل فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا . أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ، ففى قوله إن ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله إن اشتريت الحقيقة العرفية انتهى (والنوع الثانى) من الاتصال الصورى فى الشرعيات (اتصال السبب بالمسبب) وهو كما سيأتى الخارج المتعلق بالحكم المفضى إليه بلا تأثير ، وقيده فى التوضيح والتقرير بالسبب المحض وهو مالا تضاف العلة إليه فخرج السبب فى معنى العلة فما فى بعض الشروح من أن المراد به الأعم ففيه نظر (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرّقبة) فإنه إذا قال لأمته أنت حرّة يزول به ملك الرّقبة وبواسطة زواله يزول به ملك المتعة تبعا ، ولا يحل الاستمتاع إلا بالنكاح فكان قوله أنت حرّة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرّقبة وإذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ أحدهما للآخر بالشرط الآتى فلاحاجة إلى مافى بعض الشروح من تقدير مضاف فى كلام المصنف تقديره بألفاظ زوال ملك الرّقبة (فيصح استعارة السبب للحكم) فيقع الطلاق بلفظ العتق إطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة بشرط النية لأن المحل غير متعين للمجاز بل هو محلّ لحقيقة الوصف بالحرية ، ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ الهبة فإنها وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك سبب لهذا فأطلق اللفظ الموضوع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة ، ولنكاح غيره عليه الصلاة والسلام كنكاحه ، والخلوص فى الآية فى الحكم وهو عدم وجوب المهر لا فى اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ولايتوقف على النية وإن كان مجازا ، لأن الإضافة إلى الحرة لا يدل إلا على النكاح

حتى لوكانت أمة تثبت الهبة فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح. ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكين من الوطء لا يكون نكاحا كذا فى التلويح ، ومن هذا النوع أيضا انعقاد الإجارة بلفظ البيع كما فى فتاوى قاضيخان وغيرها لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهوتابع له كما أنه سبب لملك المتعة وهو تابع له فإذا قال الحر بعت نفسى منك شهرا بدرهم اعمل كذا فإنه جائز ، بخلاف ما إذا قال العبد ذلك فإنه يكون بيعا لا إجارة كذا فى التقرير ، وفيه نظر لأن التأقيت قرينة المجاز فى العبد أيضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا فالحق مافى التلويح ، ولو قال بعت عبدى ودارى منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا وإن ذكرها فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة ، وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة انتهى ، وأورد عليه أنه لوقال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فدل على عدم جواز الاستعارة وأجاب فخر الإسلام بأن عدم الجواز ليس لفساد فى الاستعارة ، وإنما هو لفساد فى المحل لأن المنفعة لا تصلح محلا للإضافة لأن ذلك معدوم ليس فى مقدور البشر حتى لو أضاف إليها الإجارة لم تجز فكذا ما يستعار لها :

وفى التوضيح : ثم اعلم أن فى الأمثلة المذكورة ، وهى النكاح بلفظ الهبة ، والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق السبب على المسبب ،لأن الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح ، بل إطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللزوم وهو الاستعارة ، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد . وأما أمثال البيع والملك فصحيح انتهى : وأجيب عنه بجوابين : الأول لصاحب الكشف بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة فى المحل فثبتت على حسب مايحتمله المحل ، فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين : الثانى لصاحب التلويح إنا لا نسلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره ، فعلى هذا لو قال : إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يعتق وعلى ما فى التوضيح لا يعتق انتهى (دون عكسه) وهو استعارة الحكم للسبب بأن يذكر المسبب ويراد السبب

فلا يجوز عندنا لأن شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا إلى السبب ، فأما السبب فليس بمفتقر إلى الحكم ، بل هو مستغن عنه فى ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الأصلى الذى وضع له وثبوت المسبب به إنما هو من الأمور الاتفاقية إلا أن يكون المسبب مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من الجانبين كما مر ، وهذا كقوله تعالى - إنى أرانى أعصر خمرا - وأورد عليه أن المسبب لا يخلو إما أن يكون لازما أو ملزوما ، وعلى التقديرين ينبغى أن تجوز الاستعارة وإن لم يكن مختصا لجواز ذكر اللازم وإرادة الملزوم وعكسه . وأجيب بأنه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة ، لأن المراد بقولهم ذكر الملزوم وإرادة اللازم جائز الملزوم المساوى كما فى العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك إلا إذا اختص كذا فى التقرير .

وحاصل دليلهم أنه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالأسد فى الشجاعة فإن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ، وتعقبهم فى التلويح بأن لقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ، وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى فى وجه الشبه إنما يشترط فى بعض أقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان انتهى . وجوابه أن أهل اللسان لما جوزوا إطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا إطلاق اسم المطر على السماء علمنا أنهم إنما يتجوزون بالأصل عن الفرع دون العكس فلذا قلنا لا يجوز إطلاق المسبب على السبب ، وتفرع عليه أنه لا يجوز استعارة ألفاظ الطلاق بالعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد البيع بلفظ الإجارة . وذكر فى معراج الدراية من بحث الخلوة القائمة مقام الوطء فى قوله تعالى - وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن - الآية أن الشافعى حمل المس على الجماع مجازا إطلاقا لاسم السبب على المسبب ، ونحن حملناه على الخلوة إطلاقا للمسبب على السبب ، إذ الخلوة سبب للمس عادة ومجازنا أولى لأن مبنى الإطلاق على الملازمة وهى فى المسبب أقوى ، إذ لا يوجد بدون سببه ويوجد السبب بدون المسبب كما فى البيع بشرط الخيار انتهى . وظاهره المخالفة لما فى الأصول فإنهم قرروا أن إطلاق المسبب على السبب لا يجوز إلا إذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى . وفى الفتاوى لو قال آجرتك هذه بغير أجرة لا تكون إعارة بل إجارة فاسدة ، ولو قال أعرتك هذه شهرا بكذا كانت إجارة فقد استعاروا العارية للإجارة دون عكسه ، وصرحوا فى كتاب العارية أن عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازا . وفى التنقيح

أن إجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب الملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما إذا أضافه إلى المنفعة لأن ذلك ليس لفساد المجاز بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها انتهى. وصورة الإضافة إلى المنفعة أن يقول بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا وقد قدمناه. وفى التلويح: واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثل إطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل. وفى التنقيح: واعلم أنه يعتبر السماع فى أنواع العلاقات لا فى أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة، وعند البعض لابد من السماع فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره. قلنا لاشتراط المشابهة فى أخص الصفات انتهى (وإذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى ما لا يتوصل إليه أصلا أو يتوصل إليه بمشقة (أو مهجورة) وهى ما يتيسر إليه الوصول لكن الناس تركوه ويفرق بينهما أيضا بأن المتعذر مالا يتعلق به الحكم وإن تحقق، والمهجور قد يثبت به الحكم إذا صار فردا من أفراد المجاز (صير إلى المجاز بالإجماع) لوجود المقتضى وهو الاحتراز عن الإلغاء، وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة أولى (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة بالمعنى الثانى وهو ما يتوصل إليه بمشقة وكذا الشجرة والكرم، لأن العين لا تؤكل فانصرف إلى مجازها وهو ما يخرج مأكولا بلا كثير صنع، ومنه الجمار والعصير والخل للإمام أبو اليسر رحمه الله ولا يحنث بناطفها ونبيذها ولو لم تخرج مأكولا فلثمنها كذا فى التحرير: ومثال الأخير شجرة الخلاف وأطلق فى النخلة وقيدها فى التقرير معزيا إلى الكردى بما إذا كانت عينها لا تؤكل. أما إذا كانت عينها مما تؤكل فإن يمينه تقع على عينها كقصب السكر والزرجون الرطب وهذا إذا لم تكن له نية فإن نوى شيئا فيمينه على ما نوى، وأشار بتعين المجاز إلى أنه لا يحنث لو أكل من عين مالا يؤكل وهو الصحيح ولم يمثل للمتعذرة بالمعنى الأول. ومثل لها فى التحرير بما إذا حلف لا يأكل من هذا القدر ولا نية له فإن يمينه لما يحله وبه علم أن اقتصارهم فى تفسير المتعذرة على المعنى الثانى مما لا ينبغى ولو قالوا كما فى التحرير يلزم المجاز لتعذر الحقيقى أو لتعسره أو لهجره لكان أولى ومثل الشجرة الدقيق فتقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة، وقيد بها لأنه لو حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإن يمينه تقع على عينه حتى لو أكل ما يتخذ منها بغير نية لا يحنث كذا فى التقرير (أو لا يضع قدمه فى دار فلان) مثال للمهجور عادة وإن سهل فإن حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هجره الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مرادا على أى وجه دخل كما مر: وقد قدمنا أن الدقيق كالشجرة تبعا

لفخر الإسلام وقد جعله فى التحرير من قبيل المهجور عادة وكذا لوحلف لا يشرب من هذه البئر فإن فخر الإسلام جعله من المتعذر وهو الكرع وجعله فى التحرير من المهجور. والظاهر أنه من قبيل المهجور فيهما لكن حكى الاختلاف فخر الإسلام فيما إذا أكل من الدقيق أو كرع من البئر ورجح عدمه (والمهجور شرعا كالمهجور عادة) لأن ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهى عنه شرعا لدينه وعقله، فلو حلف لينكحن أجنبية لايحنث بالزنا إلا بالنية كما فى التحرير (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقا) إقرارا كان أو إنكارا لأن الخصومة منازعة وهى منهى عنها بقوله تعالى - ولا تنازعوا - فكان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال اسم المقيد فى المطلق أو الجزء فى الكل بناء على عموم الجواب فملك الإقرار لكن عند القاضى، فلو أقر عند غيره لايصح وخرج عن الوكالة، وهو مستفاد من الجواب لأنه لايصح إلا عند القاضى وأطلقه فشمل وكيل المدعى كما لو أقر بأنه مبطل ووكيل المدعى عليه كما لو أقر عليه بثبوت الحق، وقيد بالتوكيل بالخصومة من غير استثناء لأنه لو وكله بها غير جائز الإقرار صار وكيلا بالإنكار فقط فى ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الإنكار صار وكيلا بالإقرار فقط ولو وكله غير جائز الإقرار والإنكار فقد اختلف المتأخرون فى صحته وتمامه فى النهاية (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمن صباه) لأن فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا لأن فيه ترك الرحمة وهو حرام للحديث «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا» فتكون حقيقته المشار إليها وهى الذات المقيد بصفة الصبا مهجورة فيصار إلى المجاز وهو مطلق الذات إطلاقا لاسم الكل على الجزء عكس ماقبله فإن الكلى جزء الجزئى، وإذا أريد الذات حنث مطلقا كلمه وهو شيخ أو شاب لأن الذات موجودة فيهما، وأورد ينبغى أن يجعل تبدل الوصف قائما مقام تبدل الذات فإنه أصل كلى كما عرف فى حديث بريرة. وأجيب بأنه يستلزم بطلان المحلوف عليه وهو باطل، وأورد الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعا ترك الترحم مادام صبيا وترك التوقير إذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائما وهجران المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة أيام. وأجيب بأنها تثبت ضمنا ولامعتبر به وإنما الالتفات إلى مباشرة المحظور قصدا، فلو لم يحمل الصبا على الذات لزم هجران الصبى قصدا وهو حرام وتمامه فى التقرير، قيد بالإشارة لأنه لو حلف لايكلم صبيا تقيد بزمن صباه وإن كان مهجورا لأن صفة الصبا صارت مقصودة بالحلف لكونه معرفا للمحلوف عليه، فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه (وإذا كانت الحقيقة مستعملة) أى غير مهجورة، وبه سقط ماقيل من أن الاستعمال داخل فى حقيقة الحقيقة فكأنه قال وإذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة (والمجاز متعارفا) أى غالبا فى التعامل عند

بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض كما سيأتى (فهى أولى عند أبى حنيفة) لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة (خلافا لهما) فعندهما المجاز الأغلب أولى لأن المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة . وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما ، سواء كان عاما متناولا للحقيقة أو لا . وفى كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه وتمامه فى التلويح ، وقيد بغلبة المجاز لأن الحقيقة لو كانت أغلب منه أو استويا فى الاستعمال فهى أولى اتفاقا لأصالتها وانتفاء المعارض كذا فى التقرير ، وذكر فى التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم أولى منه بالتعامل لأنه فى غير محله لأنه كون المعنى المجازى متعلق عملهم بل هو سببه إذ به يصير أسبق ، ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز والتحرير أن التعامل هو الأكثر استعمالا فى المجازى منه فى الحقيقى ، وما قيل تفسيره بالتعامل قولهما وبالتفاهم قوله للحنث عنده بأكل لحم آدمى وخنزير فى حلفه لا يأكل لحما خلافا لهما غير لازم بل لاستعمال اللحم فيهما فتقدم الحقيقة ولأسبقية ماسواهما عندهما ويشكل بما قالوا من التخصيص بالعادة بلا خلاف فإنه ينبغى أن لا يحنث اتفاقا (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة) فإنه يقع على عينها عنده لأن عينها مأكولة عادة فلا يحنث بأكل خبزها ودقيقها فالعادة فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها : أى الأجزاء التى تضمنته هذه الحنطة للتعارف (أو لا يشرب من الفرات) فإن يمينه تقع على الكرع عنده لأنه الحقيقة فان من لابتداء الغاية فتستدعى كون ابتداء الشرب من الفرات وهى مستعملة ، وعندهما تقع على شرب ماء منسوب إلى الفرات وبالأخذ بالأوانى لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر متشعب منها لم يحنث قال فى الأساس : كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه للشرب وأصله فى الدابة ، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه كذا فى التقرير ، وظاهره أنه فى الإنسان الشرب بفيه سواء أدخل أكارعه أو لا ، وفى الظهيرية (١) خلافه كما أوضحناه

---

(١) قوله وفى الظهيرية الخ . قال فى شرح التحرير : وفى الفتاوى الظهيرية وتفسير الكرع عند أبى حنيفة أن يخوض الإنسان فى الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون إلا بعد الخوض فى الماء فإنه من الكراع ، وهو من الإنسان مادون الركبة ومن الدواب مادون الكعب كذا قاله الشيخ الإمام نجم الدين النسفى اه . والأول هو المعروف المتبادر لأنه كما قال فى التلويح أصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض اه .

فى شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية أما إذا نوى فهو على مانوى من حقيقة أو مجاز (١) (وهذا) أى الاختلاف فى تقديم الحقيقة المستعملة أو المجاز المتعارف (بناء على) أصل آخر مختلف فيه، وهو (أن الخلفية) أى كون المجاز خلفا عن الحقيقة إنما هو (فى التكلم عنده) بمعنى أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أولا، ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لاخلفا عن حكم الحقيقة (وعندهما) الخلفية (فى الحكم) أى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوّة مثلا والتحقيق أن هذا ابنى إثبات البنوة خلف عن هذا ابنى كإثبات الحرية فى حكمه، وما ذكروه من أن حكم هذا خلف عن ضد ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فإنه لا نزاع أن الأصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز كما فى التلويح . فالحاصل أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى هل يشترط إمكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لايصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور فى استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ باعتبار الأصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ ، فاعتبار الأصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى واستدل لهما فى التوضيح بما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلابد من إمكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه . وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لاعلى إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى إمكان معناه وصحته فى نفسه، ثم لا يخفى أن المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل وفى كلام الله تعالى كذا فى التلويح (ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابنى) فعنده يعتق . واختلف فى معنى كونه خلفا فى حق التكلم عنده، فقال بعضهم إن هذا ابنى إذا أريد به الحرية خلف عن هذا حرّ ، وبعضهم فسروه بأن هذا ابنى إذا أريد به الحرية خلف عن

---

(١) قال البزدوى : الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى، وهذا يرجع إلى ماذكرنا من أن الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم، وفى الحكم للمجاز رجحان لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار أولى، ومن أصل أبى حنيفة أنه خلف عن التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصار الحقيقة أولى ،

لفظ هذا ابنى إذا أريد به البنوّة والوجه الأول صحيح فى المعنى مفيد للغرض، لكن الثانى أليق وتمامه فى التوضيح، وعندهما لا يعتق لعدم إمكان المعنى الحقيقى وقدمنا دليل كل من الفريقين، وفى التنقيح أنه على قوله لما فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فيجعل إقرارا فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فإن الاستعارة تقع أولا فى المعنى وبواسطة فى اللفظ، وتعتق بقوله يا حر لأنه موضوع له انتهى وبه علم أنه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا. ثم اعلم أنه إذا عتق عنده هل تصير أمه أم ولد له فلأبى حنيفة فى وجه إعتاقه طريقان: أحدهما أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقرا بحق الأم أيضا لأنه يحتمل الإقرار. والثانى أنه لإنشاء التحرير فلا يثبت فى حق الأم لأنه ليس فى وسعه إثبات أمومية الولد قولا لأنها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه، وصحح فى التقرير الطريق الأول فتصير أم ولد لما ذكر فى الإكراه إذا أكره أن يقول هذا ابنى لا يعتق عليه والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء، وقيد بكونه أكبر لأنه لو كان مثله يولد لمثله سنا وهو معروف النسب من غيره عتق اتفاقا عملا بحقيقته دون مجازه لأنه ممكن فإن النسب قد يثبت لزيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر صادقا فى حق نفسه فتثبت أحكام النسب فى حقه وتصير أمه أم ولد له. وحاصله أن النسب لما كان ممكن الثبوت منه فى الباطن يجعل كأنه ثابت منه وله لوازم كالحرية وأمومية الولد وقطع النسب عن الغير فتثبت لوازمه إلا ما تحقق فيه المانع، وهو الأخير. ثم اعلم أن المصنف جعل اختلافهم فى الأصل السابق مبنيا على اختلافهم فى جهة الخلفية للمجاز نظرا إلى أن الخلفية لما كانت عنده فى التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وإن قل استعمالا ولما كانت عندهما فى الحكم اعتبر فى الحكم الأكثر استعمالا ورده فى التحرير (١) بعدم البناء على هذا الأصل لأن

---

(١) قوله ورده فى التحرير الخ، عبارته مع شرحه وكون هذه المسألة أعنى تقديم الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف فرع جهة الخلفية فرجح التكلم بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه ورجحا الحكم بأعميته أى حكم المجاز لحكمها: أى الحقيقة لأنه شملها حتى صارت فردا من أفراده فكثرت فائدته، وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه لا يتم إذ الغرض يتعلق بالخصوص كضده: أى كما يتعلق بالعموم والمعين لما هو الغرض منهما الدليل مع أن المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة فالمبنى لهذه المسألة صلوح غلبة الاستعمال دليلا مرجحا للغالب استعمالا فيهما على الآخر فأثبتاه، ونفاه بأن العلة لا ترجح بالزيادة فتكافأ أى فتساوى الحقيقة والمجاز فى الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا ذلك أى كون المجاز أعم كما قالاه :

الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لأحدهما الدليل ، فالمعنى صلاح غلبة الاستعمال دليلا فأثبتاه ونفاه (وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا إذا كان الحكم) أى لازم المعنى الحقيقى إذالمعنى الحقيقى لايكون حكما بل هوأثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاءالملزوم فينتفى المعنيان جميعا كذا قرره يحيى السيرامى (ممتنعا) لأن الكلام وضع لمعناه فإذا استحال معناه ولازم معناه بطل (كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) أى سواء أصرعلى هذا القول أوكذب نفسه بأن قال غلطت أو وهمت ، قيد بالحرمة لأنه يفرق القاضى بينهما إذا أصر عليه لا لثبوت الحرمة لأنه بالإصرار صار ظالما بمنع حقها فى الجماع لأنه يمتنع عن وطئها عند الإصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما فى الجب والعنة ، والظاهر أن التفريق طلاق ، واستشكل السيرامى التفريق إن حصل الوطء مرة وفى الإيلاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضى انتهى ، والحق أنه لا تفريق بينهما كما صرح به فى الخانية والبزازية ، وقيد بقوله وهى معروفة النسب لأنها لوكانت مجهولة وثبت على ذلك ويولد مثلها له يفرق وإن أقرت أنها بنته يثبت النسب وإن كان لا يولد مثلها له لم يثبت كذا فى البزازية ، وقيد باقتصاره على قوله هذه بنتى لأنه لو زاد عليه رضاعا فإن قال أخطأت أونسيت لم يفرق وإن أصر بأن قال قولى حق فرق وحكمه قبل النكاح كذلك وإقراره بأنها أمه أوأخته كذلك وإقرارها بأنه ابنها رضاعا ليس بمعتبر وإن أصرت عليه لأن الحرمة ليست إليها قالوا وبه يفتى فى جميع الوجوه كذا فى البزازية .

وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين فى مسألة الكتاب أن موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كإنشاءالعتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للأكبر منه سنا مجازا عن ذلك : وأما التحريم الثابت بهذه بنتى أعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهوليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعارته له . والحاصل أن التحريم الذى هو فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ كذا فى التلويح ، وأورد عليه أن غاية الأمر المنافاة بين الحرمتين واستعارة المنافى للمنافى جائزة كما فى قوله تعالى ـ إنك ميت وإنهم ميتون ـ سمى الحى ميتا . وأجيب بأن ذلك إنما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوى بين المتنافيين فى الشرعيات لأن الاتصال المعنوى فيها بالنظر إلى المعنى المشروع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لأن الاتصال

الصورى فى الشرعيات بالعلية أو السببية وأحد المتنافيين لا يكون سببا للآخر ولا علة له كذا فى التقرير ، وتعقبهم فى التحرير بأن ثبوت التحريم حكما للنسب لا يضره ثبوته من الغير لأنه لا يمنعه فى نفس الأمر من الزوج فإنه مما يخفى فيلزمه حكمه غير محكوم به كما فى عبده المنسوب الممكن انتهى (والحقيقة تترك بدلالة العادة) شروع فى بيان قرينة المجاز فانه لابد له من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى أئمة الأصول كذا فى التلويح ، والعادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عندالطباع السليمة ، وهى أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندى وقد جمع فخر الإسلام بين الاستعمال والعادة نظرا إلى أن الاستعمال راجع إلى القول والعادة راجعة إلى الفعل (كالنذر بالصلاة والحج) فإن حقيقة الصلاة الدعاء وصارت فى العرف اسما لعبادة مخصوصة فانصرف النذر إليها لأنه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسما لعبادة مخصوصة مجازا كذا ذكر فخر الإسلام وظاهره أن استعمال الصلاة والحج فى العبادة المخصوصة مجاز فظن صاحب البديع أنه مجاز شرعى ، وليس كذلك لأنه لا خلاف أن المستعملة لأهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ماعلم بلا قرينة وإنما الخلاف فى أنها عرفية للفقهاء أو بوضع الشارع فالجمهور على الثانى وعليه يحمل كلام الشارح ، فقول فخر الإسلام إنها مجازات يريد مجازات لغوية هجرت حقائقها : أى معانيها الحقيقية لغة كما فى التحرير فى بحث الحقيقة وفيه فى بحث التخصيص مسألة العادة العرف العملى مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف إليه وهو الوجه (١) أما بالعرف القولى (٢) فاتفاق كالدابة للحمار والدراهم على النقد الغالب ومثل جمع (٣) من الحنفية لذلك (٤) بالنذر بالصلاة والحج ينصرف إلى الشرعى فقد يظن أنه (٥) غير مطابق والحق صدقهما (٦)

---

(١) قوله وهو الوجه : أى قول الحنفية .

(٢) قوله بالعرف القولى ، وهو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ المعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى .

(٣) قوله جمع ، منهم المصنف صاحب المنار اه .

(٤) قوله لذلك : أى للتخصيص بالعادة وهى العرف العملى اه .

(٥) قوله أنه ، التمثيل غير مطابق : أى وإنهما مثالان للتخصيص بالعرف القولى .

(٦) قوله صدقهما : أى التخصيص بالعرف العملى والتخصيص بالعرف القولى =

عليهما إذ وضعهم تترك الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة انتهى (وبدلالة اللفظ فى نفسه) أى إنباء المادة عن كمال فتختص بما فيه كمال أو نقص فلا يتناول ذا كمال (كما إذا حلف لا يأكل لحما) مثال لإنباء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لإنبائه (١) عن الشدة بالدم، وقد يدخل فى العرف لو انفرد (٢) ولم يعارضه عرف آخر، ولو عارض الدلالة المذكورة عرف قدّم العرف (٣) كذا فى التحرير . والحاصل أنه لا يحنث بأكل السمك للعرف ولدلالة اللفظ ، فلو وقع التعارف على إطلاق اللحم عليه حنث به عملا بالعرف فقط والكلام عند عدم نية معممة للسمك ، أما عندها فيحنث به كما أشار إليه فى التحرير (وقوله كل مملوك لى حرّ) يعنى لا يتناول المكاتب وهو مثال آخر لإنباء المادة عن كماله لأن المكاتب ليس مملوكا من كل وجه لكونه حرا يدا ودخل المدبر وأم الولد والمستأجر والمستعار والمرهون والمأذون ولو مديونا كما عرف فى الفقه (وعكسه الحالف بأكل الفاكهة) أى عكس ما أنبأ عن كمال ما أنبأ عن نقص كالحالف لا يأكل فاكهة فلا يحنث بالعنب والرمان والرطب ، لأن تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور فى المقصود الأصلى والزيادة فيها وهو كونه غذاء مناف للتفكه بخلاف زيادة الطرار فإنها غير منافية للسرقة وإنما هى مكملة لها فألحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف (وبدلالة سياق النظم) أى سوق الكلام يعنى تترك الحقيقة لقيام قرينة التحقت بالكلام إما فى سياقه بالياء المثناة وإما فى سباقه بالباء الموحدة إلا أن الأول أكثر ما يستعمل فيما يلحق آخر الكلام (كقوله طلق امرأتى إن كنت رجلا) فلا يكون توكيلا لأنه صار للتوبيخ بقرينة آخره ، ومثله إن قدرت وكذا قوله اصنع فى مالى ماشئت إن كنت رجلا ، ولو

= عليهما أى هذين المثالين ، لأن الأصل والمعتاد فى فعل المسلم لهما أن يكون على الوجه الشرعى ، وفى إطلاق كل من لفظهما شرعا وخصوصا فى النذر المعنى الشرعى له ، ولا يقال وضع الحنفية يشير إلى أن المراد العرف القولى لأنا نقول لا نسلم ذلك ، إذ وضعهم لهذه المسألة تترك الحقيقة بخمسة أشياء ، ولا شك أن هذا أعم من أن تكون الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة هذا أحد الخمسة وبدلالة اللفظ فى نفسه هذا ما فى الخمسة الخ ، وما كان ينبغى لابن نجيم الإعراض عن كلام شارح التحرير الموضح لألفاظ التحرير بنقل عبارة المتن مجردة .

(١) أى لفظ اللحم اه .

(٢) قوله لو انفرد : أى إنباء اللفظ بالإخراج من العام أو المطلق اه .

(٣) قوله قدم العرف : أى على الإنباء لرجحان اعتباره عليه اه .

قال لى عليك ألف فقال لك علىّ ألف ما أبعدك لم يكن إقرارا ، وقال محمد فى السير الكبير : الحربى إذا استأمن مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا ، فان قال أنت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن أمانا ، ولو قال انزل كان أمانا ، ولو قال انزل إن كنت رجلا لم يكن أمانا كذا ذكره فخر الإسلام (وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) أى من قبله لا غير (كما فى يمين الفور) وهى اليمين المؤبدة لفظا المؤقتة معنى ، والفور فى الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت استعير للسرعة ، ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث ، فقيل رجع فلان من فوره : أى من ساعته ، ومن قبل أن يسكن وحقيقته دلالة حالهما كإن خرجت فطالق عقيب تهيئها لخرجة لحنث فيها لا يحنث بخروجها بعد ساعة ، وقول من دعى إلى غداء والله لا أتغدى فإنه يتقيد بالغداء المدعوّ إليه (وبدلالة فى محل الكلام) وهو المخبر عنه فإذا لم يكن قائلا لما أخبر عنه تركت حقيقة الكلام وصير إلى المجاز كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات» و«رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية ، وعين الخطأ والنسيان لا يكون مرفوعا ، بل المراد الحكم وهو نوعان : الأول الثواب والإثم ، والثانى الجواز والفساد ، والأول بناء على صدق عزيمته ، والثانى بناء على كونه وشرطه فإن من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه (١) لصدق عزيمته ، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم . أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له ، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له ، فإذا ثبت أحدهما اتفاقا لم يثبت الآخر كذا فى التنقيح وفيه كلام آخر يعلم من التلويح ، وفى التحرير لا إجمال فى نحو : رفع عن أمتى الخطأ ، لأن العرف فى مثله رفع العقوبة والإجماع على إرادته شرعا وليس الضمان عقوبة بل جبرا لحال المغبون قالوا لا ضمان متعين ولا معين . أجيب عينه الفرق المذكور انتهى ، وفى التقرير ولقائل أن يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوى كالشىء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم إذ تفسير الحكم الأثر الثابت بالشىء وذلك عام والجواب أن ذلك إنما يستقيم أن لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لأن الجواز والفساد وإن كانا أثرين ثابتين بالأعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى . وحاصله أن المشترك المعنوى إن كان متواطئا قبل العموم وإن كان مشككا لا يقبل .

﴿ تنبيه ﴾ قال فى الخلاصة : الرياء لا يدخل الفرائض ، وقال الولوالجى : الرياء

---

(١) قد يقال إنه ليس الثواب المخصوص المترتب على نفس العمل بل على شىء آخر وهو صدق العزيمة .

لايدخل فى صوم الفرائض وصوم التطوع وفى سائر الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام « يقول الله تعالى : الصوم لى وأنا أجزى به » فنفى شركة الغير وهذا لم يوجد فى سائر الطاعات انتهى ، وفى البزازية ولا رياء فى الفرائض فى حق سقوط الواجب انتهى فيفيد أنه يدخل الفرائض فى حق سقوط الثواب وحصول الإثم (والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا) لاستعماله فيما وضع له لأنه إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان : تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير . والثانى أن يخرج المحل فى الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحا له ، وهذا فى غاية التحقيق من الوجه الذى يتصور فى جانب المحل لتأكيد النفى فإما أن يجعل مجازا ليصير مشروعا بأصله فغلط فاحش كذا ذكره فخر الإسلام (خلافا للبعض) وهم طائفتان : طائفة قالوا بأن الإضافة مجاز ، ومنهم الكرخى من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بحذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة هو العين وهو لا يحتملها لأن الحرمة من صفات الفعل والعين ليست بفعل ، وهذا هو المناسب لذكر هذه المسألة هنا فان البعض جعلوه مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا أنه غلط فاحش ، لكن اعترض على فخر الإسلام بأنه قد اعترف بالمجاز لأن إقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم توصيف الفعل به نوع من المجاز ، وقد أجيب عنه بما حاصله كما ذكره السيرامى أن إقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى أن يوصف المحل بالحرمة بدلا عن توصيف الفعل بالحرمة كما أن استعمال لفظ الأسد فى الشجاع بدل عن استعماله فى الفرس فيكون مجازا بل بمعنى أن توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه إفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى لأنه لا يتصور بدون المحل فاذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع أحرى فهذا كالكناية أريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل إلى لازمه فلا يكون من المجاز فى شىء انتهى ، وطائفة قالوا بالإجمال والحق ظهوره فى معين : لنا الاستقراء فى مثله إرادة منع الفعل المقصود منها حتى كان متبادرا من نحو حرمت الحرير والخمر والأمهات فلا إجمال .

قال فى التحرير : وادعاء فخر الإسلام وغيره من الحنفية الحقيقة لقصد إخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لإخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقا وفيه زيادة سبب العدول عن التعليق بالفعل إلى التعليق بالعين انتهى .

تم الجزء الأوّل

ويليـــه

الجزء الثاني ، وأوله (ويتصل بما ذكرنا)

فهرس

الجزء الأول من فتح الغفار بشرح المنار

صحيفة

[تمت]